Digitized by Google

45.–

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1867 erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1867.

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
JUL 23 1974
BR4
T53
1867

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Zur Urgeschichte des Heidelberger Katechismus.

Von

Albrecht Wolters, Pfarrer in Bonn.

Seitdem ich den Heidelberger Katechismus in seiner ersten Gestalt herausgegeben und die bisher theils bezweifelten, theils unbekannten Wandelungen seines Textes im Entstehungsjahre bis zu seiner Feststellung ausführlich dargelegt habe a), ist mir von mehreren Seiten im Anschluß daran so manches werthvolle, bisher verborgene, handschriftliche Material aus der Zeit seiner ersten Veröffentlichung zugekommen, daß ich jetzt einige in meinem Schriftchen nur kurz behandelte Punkte weiter aufzuklären versuchen darf b).

---

a) Der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, herausgegeben nebst der Geschichte seines Textes im Jahre 1563. Bonn, bei A. Marcus, 1864.

b) In Betreff der gleichzeitigen Druckschriften habe ich dem in meinem Schriftchen Mitgetheilten nur wenig hinzuzufügen.

Die Forschungen nach Exemplaren der ersten Drucke des Katechismus (aus dem Jahre 1563) haben geringen Erfolg gehabt. Es ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß die erste Ausgabe nur in einem, jede der beiden folgenden dagegen nur in zwei Exemplaren auf uns gekommen ist. Das Exemplar der ersten (I) Ausgabe (ohne die 80. Frage) besitzt Hr. Pastor Treviranus in Bremen; von den beiden buchstäblich übereinstimmenden Exemplaren der zweiten (II) befindet sich das eine in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, das andere in meinem Besitz. Der Text derselben ist mit der größten Genauigkeit zum Druck befördert durch G. H. Vinke

Digitized by Google

Eine Hauptfrage, auf die es ankommt, um die auf Friedrich's III. „Befehl" geschehene Einschiebung der achtzigsten Frage richtig und gerecht beurtheilen und entscheiden zu können, ob oder wie weit sie willkürlich gewesen ist oder nicht, bleibt die: wie der Fürst sich zur Abfassung des ganzen Katechismus überhaupt gestellt habe? In der Antwort auf diese Frage habe ich das größte Gewicht auf die wenn nicht ganz unbekannte, so doch von den Neueren durchgängig nicht beachtete Thatsache legen müssen, daß er das Katechismusmanuscript vor dem Druck einem von ihm gegen Ende des Jahres 1562 berufenen Convent der Theologen seiner Kurpfalz, der sogenannten „Heidelberger Synode", vorgelegt, daß diese ihn geprüft und in seiner ersten Gestalt (da er die achtzigste Frage noch nicht enthielt) gebilligt hat. Daß er so mit seinem Lieblingsbuch verfuhr, daß er es nicht eigenmächtig und ohne Weiteres zur Geltung bringen wollte, ist ein Zeugniß ebensosehr für seinen hellen Blick wie für seinen damaligen gesunden Takt in Behandlung kirchlicher Dinge; denn Niemand wird bestreiten, daß er auch ohne

---

(in s. Libri symbolici ecclesiae ref. nederlandicae. Traiecti 1846. p. 302 sqq.). Von den zwei Exemplaren der dritten (III) Ausgabe ist das eine, das sogenannte Mieg-Bähr'sche, im Besitz des Herrn Ministerialraths Bähr in Karlsruhe; das andere besitze ich. Nach dem Mieg-Bähr'schen ist der Text von Niemeyer (in s. Collectio confessionum in eccl. ref. publicatarum. Lipsiae 1840. p. 390 sqq.) mit Druckfehlern publicirt. Das meinige stimmt bis auf den Punkt mit dem Mieg-Bähr'schen, ausgenommen einige Seiten des letzten Bogens. Während nämlich jenes den letzten (achten) Bogen im Satz der Ausgabe II darbietet, enthält das meinige die Seiten 82. 87. 90. 91. 95 in neuem, die übrigen elf aber in altem Satz. So überraschend diese Wahrnehmung mir war, so leicht erklärlich schien sie doch auch zu sein. Da das Buch nämlich in Octav gedruckt ist, so befanden sich auf der ersten Form des Typensatzes des Bogens die Seiten 81, 88; 96, 89; 93, 92; 84, 85; auf der zweiten die Seiten 83, 86; 94, 91; 95, 90; 82, 87; und zwar in dieser mitgetheilten Reihenfolge je zwei und zwei mit den Köpfen an einander stoßend. Es ist daher nur anzunehmen, daß auf der zweiten Form des Typensatzes des letzten Bogens in der Officin die (zwar nicht in gehefteten Büchern, wohl aber im Satz unmittelbar an einander liegenden) fünf Seiten 82, 87; 90, 95 und 91 während des Druckes verunglückt und danach mit Benutzung der geretteten drei Seiten 83, 86 und 94 die Form neu hergestellt ist.

Digitized by Google

den Consens dieser improvisirten Theologenversammlung den in seinem Auftrag verfaßten Katechismus seiner Kirche als Richtschnur ihrer Lehre hätte anbefehlen, und jeden sich zeigenden Widerspruch und Widerstand nach dem Brauch seiner Zeit ohne Weiteres mit Gewalt hätte niederwerfen können. Friedrich war auch hier seiner Zeit vorausgeeilt, indem er die ihm zugefallene fürstliche Macht über seine Landeskirche als eine Vollmacht ansah; und wir haben ihm das um so höher anzurechnen,' da selbst seine nächste theologische Umgebung, welcher er sonst so gerne zu Willen war, in diesem Punkte nicht eben peinlich dachte. Ich will davon schweigen, daß die ersten lateinischen Uebersetzer des Katechismus, Pithopoeus und Lagus, den Passus seiner kurfürstlichen Vorrede, er habe diesen „Catechismum mit rhat vnd zuthun Vnserer gantzen Theologischen Facultet, auch allen Superintendenten vnd fürnemsten Kirchendienern“ verfassen lassen, in die blasse Phrase übertrugen: »theologis nostris et quibus in nostra ditione praecipua ecclesiarum cura est commendata negotium dedimus ut catechesin conscriberent«; aber auch den „Theologen der Vniversitet Heydelberg“, zu welchen die Katechismusverfasser Olevianus und Ursinus gehörten, ist nicht nachzurühmen, daß sie die Billigkeit ihres Landesherrn, der vor Einführung des neuen Lehrbuchs die Stimme der Landeskirche darüber vernehmen wollte, sonderlich hoch angeschlagen hätten. Sie haben es nicht für der Mühe werth gehalten, die Mitarbeit der Synode beim Zustandekommen des Katechismus, eine Mitarbeit doch selbst für den Fall noch, daß die Thätigkeit der Synode nur auf Durchberathung und Annahme desselben sich beschränkt hätte, nur zu erwähnen; es ist ihnen genug zu berichten[a]), der Kurfürst habe „etlichen Gottes-

a) Verantwortung Wider die vngegründten aufflagen vnnd verkerungen, mit welchen der Catechismus Christlicher Lehre, zu Heydelberg im Jar MDLXIII außgangen, von etlichen vnbillicher weise beschweret ist. Geschrieben durch die Theologen der Vniversitet Heydelberg. Item, D. M. Luthers meynung vom Brotbrechen im h. Abendmal. Heydelberg 1564, 8°. — Die Schrift ist von Ursin verfaßt und findet sich außer in dieser Separatausgabe vielen, seit 1584 in Heidelberg, Amberg und Neustadt an der Haardt erschienenen, Ausgaben des Katechismus angehängt.

Digitized by Google

fürchtigen vnnd Christlicher Lehre recht verständigen vnd erfahrnen, ernstlich aufferlegt vnd befohlen, ein gleiche vnd gewisse vnd bequeme Form des christlichen Catechismi auß Göttlicher H. Schrifft zu ziehen umd zu verfassen“ a).

---

a) Die Vorrede ihrer „Verantwortung“ erwähnt zwar auch diejenigen Gegner des Katechismus, welche feige und hinterlistig das Licht gescheut und namenlose „fliegende Reden (Flugblätter) unter dem Volk ausgegeben, und mit boshaften Lügen beschmierte Zettel (geschriebene?) hin und wieder geschickt“, aber doch nur um ihnen zu sagen, daß man sie wie bisher einzig durch fortgesetzte Bezeugung der Wahrheit zu widerlegen gedenke; das Schriftchen selbst beschäftigt sich eingehend nur mit den Hervorragendsten der Wenigen, welche öffentlich in ausführlichen Gegenschriften, mit Nennung ihrer Namen oder doch erkennbar, in die Schranken getreten waren. „Zum ersten wie der Catechismus außgegangen ist“ sei aufgestanden ein Warnungsschreiber, welcher jedoch, ohne es zu wollen, mit seinen ungeheuren Verfälschungen christlicher Lehre viel mehr vor seinem eigenen Gift als vor der Wahrheit, die er so tölpelhaft und spitzbübisch verkehre und verhöhne, gewarnt habe und keiner Widerlegung werth sei. (Es ist Tileman Heßhus aus Wesel gemeint, der seine Warnung [Trewe Warnung für den Heydelbergischen Calvinischen Catechißmum, sampt widerlegung etlicher jrthumen desselben. D. Tilemannus Heßhusius exul Christi. 1564. — vgl. m. Schr., S. 164] am 26. Februar 1564 vollendet und alsbald in den Druck gegeben hatte, und zwar, wie alle Welt vermuthete, in Heidelberg, wo er einen bedeutenden Anhang hatte.) Ihm sei ein Anonymus gefolgt, welcher aus Haß des Kreuzes Christi der Verleumdung der Wahrheit, die er früher bekannt, sich ergeben habe. (Nicht, wie wohl behauptet worden, Laurentius Albertus, der sich auf dem Titel seiner Schrift nennt [Warnungsschrift für dem in dem Heydelberger Catechismo enthaltenen Gift der Lehre. Laur. Albertus. 1563], und wahrscheinlich der berühmte, auch aus seinen Händeln mit Calvin bekannte Jurist François Baudouin, Franciscus Balduinus, wie schon Alting — histor. eccles. palat., p. 192 — vermuthet hat. Ueber Balduin's Streit mit Calvin hat zuletzt Stähelin [J. C., Leben u. s. w. Elberfeld 1863. II, S. 351] berichtet. Welche seiner Schriften hier gemeint sei, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht ist es der Discours sur le faict de la réformation de l'Église, welcher 1564 ohne Nennung des Druckorts und Verfassers erschien; doch erwarten wir nach Ursin's Worten eher eine den Katechismus ausschließlich betreffende Abhandlung, vgl. La France protestante p. Haag. Paris 1853. II, p. 34.) Endlich habe Einer, der seit Jahren schon viele Gewissen und Kirchen in Deutschland beunruhigt,

Nach solchen Aeußerungen scheint Friedrich nicht nur in Ansehung des allgemeinen Rechtsbewußtseins seiner Landeskirche befugt gewesen zu sein die achtzigste Frage seinem, von einer Synode approbirten, Katechismus einzuschieben: sondern sie sind so auffällig, daß der Zweifel berechtigt ist, ob denn jene Heidelberger Synode

---

eine Widerlegung ausgestoßen. Dieser Menschen Schelten sei eine Ehre. „Wir haben", heißt es, „auch ihr Anbellen bisher mit Schweigen beantwortet. Aber je länger wir schweigen, je mehr sie in ihrem Lästern fortfahren und Viele beirren. Demnach aber ihrer drey mit öffentlichem anfechten deß Catechismi sich herfür gethan, so haben wir fürnehmlich auff deß dritten vnd letzten, der sich für einen Widerleger hat außgethan, anklag dißmal zu antworten gedacht, weil er zum letzten herfür getretten vnd alle der andern beste Rüstung zu hauff getrieben hatt." Dieser Letzte, mit welchem es die Verantwortung allein zu thun hat, ist Flazius (Widerlegung eines kleinen deutschen, calvinischen Catechismi, so in disem M. D. L. xiii Jar sampt etlichen anderen jrrigen Tractetlin ausgangen ꝛc. M. Fl. Ill. Regensburg, H. Geißler), und auch der ihr angehängte Nachweis der Meinung Luther's, welcher darthun soll, daß auch er, in seiner Schrift de abroganda missa, das Brodbrechen für ein wesentliches Stück des Sacraments ausgegeben, Flazius dagegen sich unter seines Meisters Worte verkrochen habe wie der Esel unter die Löwenhaut, ist nur gegen ihn gerichtet.

Mit dieser Verantwortung hat Ursin die Vertheidigung des Katechismus geschlossen, zu einer Zeit und unter Umständen, welche noch Hoffnung auf eine Verständigung mit den Flazianern möglich machten. (Auch seine „Antwort Auff etlicher Theologen Censur vber die am rand deß Heydelbergischen Catechismi, auß heiliger Schrifft angezogene Zeugnusse. Gestelt durch D. Z. Ursinum. Anno 1564, mense Aprili"; „Antwort Vnd Gegenfrag auff sechs fragen von deß Herren Nachtmal, Geschrieben von D. Zach. Vrsino. Anno 1564"; und „Artickul in denen die Euangelischen Kirchen im handel deß Abendmals einig oder spänig sind. Gestelt durch D. Zach. Vrsinum den 4. Febr. 1566", — sind vor dem entscheidenden Augsburger Reichstag von 1566 geschrieben.) Seit dem ersten Erscheinen des Katechismus war nur kurze Zeit verflossen. Ich kann mir deshalb nicht erklären, daß er des Flazius Angriffsschrift als die letzte der genannten bezeichnet, während sie doch nach Angabe ihres eigenen Titels („in disem 1563 Jar") schon 1563 gedruckt ist und auch in ihrem Text die Stelle enthält: „wie mein, in diesem Jahr 1563, zu Basel gedruckter Tractat beweist".

wirklich auch diejenige Wichtigkeit gehabt habe, welche wir ihr beilegen?

Dabei müssen wir zugeben, daß nicht einmal die Thatsache, es sei die Synode überhaupt nur gehalten, aus den betreffenden Worten der Vorrede des Fürsten zu seinem Katechismus zu erweisen ist, indem „der Rath und das Zuthun aller Superintendenten“, wovon hier die Rede ist, auch auf dem Weg einer Umfrage bei ihnen zu erhalten war. Aber abgesehen davon, daß die Meinung Aller, worauf es dem Fürsten nun einmal ankam, leichter und bei der Eile der Sache schneller auf einem Convent zu erfragen, namentlich auch die widersprechende (lutherische) Richtung eher zu widerlegen war, dem Fürsten also die Einberufung der Geistlichen zu einer besonderen Versammlung geeigneter hat erscheinen müssen: steht es aus den Notizen der frühesten Gegner des Katechismus wie seiner Vertheidiger, mehr noch als aus der Versicherung späterer pfälzischer Geschichtschreiber (welche sich vielleicht nur auf Jene verließen) unleugbar fest, daß eine Heidelberger Synode gegen Ende des Jahres 1562 wirklich gehalten worden ist. Darüber aber könnte man verschiedener Meinung sein, was denn diese Synode gesollt habe. War sie nur berufen um den Katechismus zu begutachten und (wie von vorn herein doch anzunehmen war) auch gutzuheißen, um durch ihre Stimme seine allgemeine Einführung schneller durchzusetzen, oder ist ihr noch irgend eine andere, weitergehende Bedeutung zuzuschreiben und hat sie noch andere Aufgaben zu lösen gehabt?

Der Nachricht der Anhänger des Katechismus, daß die Synode ihn mit Staunen, Lob und Billigung angenommen habe, steht die, nach den damaligen Zeitverhältnissen glaublichere, seiner Feinde entgegen, er sei auf großen Widerspruch gestoßen. Denn es ist nicht wohl anzunehmen, daß alle bedeutenderen Kirchendiener des ganzen Churfürstenthums, welche doch bis dahin nach dem Brentz'schen lutherischen Katechismus zu unterrichten und nach der Ottheinrich'schen lutherischen Kirchenordnung den Gottesdienst zu halten verpflichtet und gewohnt waren, sich auf Einen Schlag ihrem Fürsten und der von ihm gepflegten reformirten Lehrweise sollten zugewendet, in den Antworten des Katechismus so ohne Weiteres

ihren eigenen Standpunkt sollten erkannt haben. Daß durch die seit Jahren schon begünstigte Einwanderung reformirter Ausländer in die Pfalz, durch Besetzung der Pfarrstellen mit Gesinnungsgenossen die reformirte Richtung auch außerhalb der tonangebenden Kreise der Hauptstadt und außerhalb der Universität auf den Kanzeln des Landes große Bedeutung erlangt hatte, schon als die Synode berufen ward, wird gewiß Niemand zu leugnen wagen; es kann aber auch keinem Zweifel unterliegen, daß es in der damaligen Spannung der religiösen Gegensätze Pfarrer genug gab, welche des sonst so geliebten Fürsten Bevorzugung der Reformirten nur mit Seufzen oder gar mit Murren ertrugen. Und daß diese Männer auf der Synode nicht werden geschwiegen, sondern frank und frei geredet und sich ihrer Ueberzeugung gewehrt haben, versteht sich nicht nur von selbst, sondern wir folgern es auch besonders noch daraus, daß der erleuchtete Fürst zur Erdrückung des lutherischen Widerspruchs überhaupt nur langsam übergegangen ist und von sich hat bezeugen können „es sei in seinen Landen mit Denjenigen, welche sich in seine neuen Einrichtungen nicht gleich hätten finden können, Geduld getragen". Es entspricht ganz seinem Charakter, daß er versuchte, des zu befürchtenden Widerstandes vorab geistig Herr zu werden, daß er es einer Synode anheimgab den Lehrstreit der sich entgegenstehenden evangelischen Richtungen bei Vorlage seines Katechismus auszufechten.

Aber er trug sich damals noch mit andern Planen.

Die Ordnung des Kirchenwesens im reformirten Sinne, welche er seinem Lande zu geben verlangte, ging am wenigsten noch in der Lehre, am weitesten in Cultus und Verfassung von demjenigen ab, was man im evangelischen Deutschland bisher gewohnt war. Mit der bloßen Annahme eines Lehrbuchs für Jugendunterricht und Predigt war das Ziel lange nicht erreicht, welches Friedrich sich gesteckt hatte. Wer sich den Katechismus etwa noch gefallen ließ, konnte immerhin noch ein Gegner der synodalen Verfassung und der vereinfachten Cultusformen sein, deren Einführung der Fürst ersehnte, für seine von Gott ihm aufgetragene Pflicht hielt. So dürfen wir auch von dieser Betrachtung aus vermuthen, daß er, besonders in Rücksicht darauf, daß zu allen Zeiten ein Wechsel in der Lehre

leichter sich vollzogen hat — weil er wenigstens dem Urtheil Vieler sich entzieht — als eine Cultusänderung, die Jedem vor Augen liegt und die Beurtheilung Aller herausfordert, wollte er die Grundlage gewinnen, auf welcher die neue Kirchenverfassung seines Landes für die Dauer sicher ruhen sollte, auf nichts eher als auf die Zusammenberufung einer Synode kommen mußte, — einer Synode, welche die in diesem Falle nicht zu trennenden Fragen über die Lehre und das Leben der Gemeinden zugleich zu verhandeln hatte.

Es ist für unsere Sache wie überhaupt für die Erforschung der Anfänge der deutschen reformirten Kirche nicht genug zu bedauern, daß die Acten seiner kirchlichen Regierung in den Kriegsstürmen, welche die Pfalz so oft verheerten, wie es scheint spurlos untergegangen sind; sie würden uns die Verhandlungen einer constituirenden Heidelberger Synode im Jahre 1563 darbieten. Denn daß diese verschollene Synode wirklich eine so maßgebende, weitgreifende Bedeutung gehabt, daß sie Anfang und Grundlage des pfälzischen neuen Kirchenwesens gewesen ist, kann mit Grund nicht mehr bezweifelt werden, nachdem unverhofft ein Document aus jener Zeit aufgetaucht ist, das die hellsten Schlaglichter auf diesen dunkeln Theil der Kirchengeschichte wirft.

Bekanntlich war die Zahl der Flugschriften in der Epoche, von welcher wir reden, unabsehbar groß. Zeitungen und Zeitschriften fehlten; die Dinge gingen schnellen Schrittes, und es war keine Zeit, weder lang und breit auseinanderzusetzen, noch zu lesen, was man wollte oder sollte. Wie Vögel umschwärmten kurze Schriftchen jedes bedeutende Ereigniß, und daß sie sich so oft verflogen haben und untergegangen sind, erschwert uns Nachgebornen nur zu oft, die Dinge so zu verstehn, wie man sie damals verstand. Die oben angeführte Stelle Ursin's über die Gegner des Katechismus, welche fliegende Reden unter das Volk gebracht und Lügenzettel hin- und hergesandt, bezeugt genugsam, daß sein Erscheinen dem allgemeinen Geschick nicht entgangen sei. Wie wichtig würde die Kenntniß dieser fliegenden Reden für die Erforschung seiner Entstehung sein. Aber auch nicht ein einziges Blatt ist uns von ihnen erhalten. Dagegen ist aus der Zeit der Heidelberger Synode und

über sie, also aus denjenigen Monaten, welche dem Druck und Erscheinen des Katechismus gerade vorhergehn, ein Flugblatt in gleichzeitiger Abschrift gerettet und als Theil einer Sammlung eines Zeitgenossen und Freundes des Katechismus in meine Hände gekommen, welches nicht nur den vollgültigen Beweis dafür liefert, daß diese Synode wirklich gehalten, sondern viel mehr noch, ohne es zu wollen, darthut, von wie großer, ja grundlegender Bedeutung sie für das kirchliche Leben der Pfalz gewesen ist. Dasselbe enthält zunächst einen einfachen, ziemlich und meist objectiv gehaltenen Bericht über die Beschlüsse, welche die Synode gefaßt hat; dann, am Rande jeder einzelnen Mittheilung, die giftigen und witzigen Glossen ihres Herausgebers, eines Lutheraners.

Etliche Artickell

So die Zwinglianer jn der Pfalz jn jrem Synodo berathschlagt vnd angerichtet haben.

1. Wurdt vohn den superintendenten zu kayserslauttern gelehrt vnd bekhendt, daß die kleine kinder keinen Christlichen Glauben haben: Sondern haben Gottes gnad, Christi verdienst, alle Gerechtigkeytt vnd Seeligkeytt vohr vnd ohn die Tauff, durch den Glauben der Eltern.

Ist erlogen vnd widder Gottes wortt. Matth. 18. vf guett Widerteufferisch.

2. Soll man auß der kirchen abschaffen vnd hinwegordnen den kelch rc. vnd aufrichten daß Brodtbrechen so jn deß Herrn Abendmal fur nothwendig vnd vohrnemblich durch sie erkhendt worden.

Refutatio: huius vide s.

3. Absolutionem priuatam solle man jn allweg nit gestatten, vnd die wortt der sprechenden Absolution sollen außgemustert werden.

Ignorant quam consolationem adferat perterrefactis conscientiis.

4. Die Bilder vnd Gemeld jn den kirchen, Heusern, ahn wenden vnd Buchern, so bißher gebreuchlich gewessen, sollen gentzlich nicht gestattet, sondern ohne verzug abgeschafft werden.

Res indifferentes si absque superstitione et veneratione aut adoratione non abutantur. Bildtsturmer.

Wie rein er in der lehr sein vide s. Ein newer Alcoran.

5. Ist vorhabens werck ein Newen Catechismum zu publiciren vnd außgehen zulassen: welcher albereytt vohn allen superintendenten abgehört, angenommen, vnderschrieben, vnd demselben gemeß zu lehren bewilligt worden.

Coena diuersa ab institut. Chri.

Omnia cum impetu.

Friß vogel oder stürbe.

6. Solle hergegen Lutheri Catechismus endtlich abgeschaft, cassiert, vnd der Heyligen schrifft nicht gleichformig gehalten: Zudem auch waß Er, Lutherus, Brentius vnd andere vohm Nachtmal geschrieben haben, vnder jr Nachtmal nit eingemischt, Sondern jr Catechismus soll den geordneten superintendenten zugeschickt werden: Vnd alßdan ein Ernstlicher Befelch vohn Churf. Pfaltz ergehen ahn die Amptleuth, daß derselbige vohn jnen auch angenommen, vnd die vnderthanen mit ernst darzu gehalten werden.

Ad spargendam zizaniam.

7. Die Kirchendiener vnd Schulverwaltter sollen furohin nach Rath vnd gefallen der superintendenten angenommen, vnd solchen Newgeordneten Catechismum dem Volck fleissig vorzutragen gemahnt werden.

Forte virgines vestales.

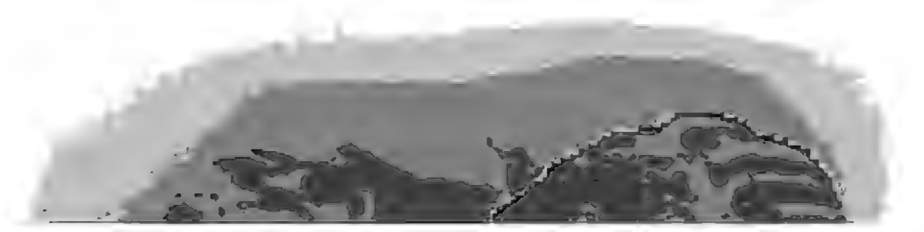
8. Sollen auch furohin durch die Ammen keine kinder mehr nothgetaufft werden, Sondern jnen soll solches nit gestattet, vnd vohn jetz ahn durch Rath der superintendenten sundere Ammen darzu geordnet werden.

Ut citius imbibant venenum.

9. Sollen die Eltern, Oberkeytten vnd Haußhalter jre kinder, vnderthanen vnd gesind fleissiglich zum Catechismo halten: Solchen Sontags nachmittag aufzusagen.

Euangelii abrogatio.

10. Eß sollen auch furohin die Euangelia Sontags frue nit gelesen noch tractiert werden.



11. In allen Stedten Solle aufgericht werden ein Megdelin-Schulen, vnd ein Sonder stipendium darzu verschafft, daß die Megdelin jn diesem Catechismo vnd anderm geübt werden. — Ut cum heresi crescant.

12. Alle Bisher gebrauchte fragstück jn der H. Tauffe soll man mit ernst gebietten vnderwegen zu lassen. — Doctrinae de baptismo abolitio.

13. Die Vorrede jm H. Abendmal solle nit mehr vohrgelesen werden: Auch alle Altaria, Tauffstein, sollen auß der kirchen außgerissen, vnd ein Tisch ahn statt deß Altars geordnet, vnd auß einem Becken getauft werden. — Warumb nit die kirch auch? — Wie im Zechhauß.

14. Deß Kindts Vatter soll neben dem Erbettenen Gevattern stehen, vnd sein Gebett volnpringen. — Daß möchte passieren.

15. Eß sollen auch furohin die Gevattern, durch die Predicanten, auß dem Newen Catechismo examinirt werden. — Hispanica inquisitio.

16. Einem Jeden superintendenten soll man ein Eisen zuordnen, damit er daß brodt so zum Nachtmal verpraucht, selbst backen möge. — Heyliger Becker.

17. Keinem Krancken mehr daß Nachtmal zureychen, eß seie den sache, daß daß gantz haußgesind jm hauß wohnendt mit communicire. — Quid: da sie nicht eben alle zugleich geschickt darzu weren?

18. Die Crucifix sollen als ein Abgöttisch werck abgeworffen werden. — Sie forchten daß Creutz wie der Teuffel.

19. Die Kirchen soll man schön weiß machen, vnd die gemeldt so darahn stehen sollen abgeschafft werden. — Wie die Kataren vf jre Gärb sich seubern.

20. Todtengeleutt, Aue Maria, Hochzeitten auff Sontag, kirchweyhen vnd Jahrmärk so bißher gehalten, sollen abgeschafft werden. — Ein newe Moncherey angestelt.

Alleß vber vnd drüber.

21. Die superintendenten sollen die Clöster vohn Götzen fegen vnd visitiren, deßgleichen alle andere Mißbreuch zu dörfern.

Eß muß als vber den Armen gehen: exugunt domos viduarum.

22. In solchem allem soll die Gemeyn wo solche visitation beschieht, den vncosten tragen vnd erlegen.

1563.

Appendix.

Noch eins wer schier vergessen worden, daß sie den Sontag nicht auch auff ein anderen tag gelegt haben.

Quid mirum? cum omnino impugnare conentur maiestatem hominis Christi.

Nota. Es habens endtlich die Heydelbergischen Theologi dahin gepracht, daß man, so offt der Name IESVS ist in jren predigten genennet worden, demselbigen im geringsten nicht eynige Ehr, mit Entblösung deß Haupts oder kniebiegungen ꝛc. angethan hatt, welches sie für eine Abgotterey vnd derowegen fur vnnöttig gehalten, da doch der Apostel außtrücklich spricht Philip. 2. daß Gott den Herrn CHRISTVM erhöhet, vnd jm einen Namen gegeben habe der vber alle Namen ist: daß in dem Namen IESV sich beugen sollen aller der knie, die im Himmel vnd auf Erden, vnd vnder der Erden sind: vnd alle Zungen bekhennen sollen, daß IESVS CHRISTVS der Herr sey, zuhr Ehre Gottes deß Vatters.

Die Glossen dieses merkwürdigen Actenstücks lassen uns einen Blick in die Erregung thun, mit welcher das evangelische Deutschland die Kunde von der Heidelberger Synode aufgenommen, mit wie banger Erwartung das lutherische ihre Folgen gefürchtet hat. Es ist so zu sagen auf heißer That noch erschienen. Da die Synode Ende 1562 gehalten, der Katechismus in erster Ausgabe

etwa um die Mitte Februar 1563 a) gedruckt ist, so fällt sein Erscheinen zwischen diese beiden Termine. Die höhnische Art, mit welcher der Verfasser der Glossen die werdenden Dinge in der Pfalz behandelt, ist uns ein neues Zeugniß davon, wie hart der lutherische Gegensatz war, wider den die reformirte Strömung anprallte.

Wer der Verfasser der Flugschrift gewesen sein mag, wird schwer zu errathen sein. Stammen die mitgetheilten Beschlüsse der Synode nicht von einem ihrer überstimmten lutherischen Glieder her — wobei dann anzunehmen wäre, er habe hinterher durch ihre Veröffentlichung, die er in solchen Spott einrahmte, seinem Zorn Luft gemacht — dann doch jedenfalls von einem Solchen, der der Synode sehr nahe gestanden hat, der ganz genau und gut unterrichtet war. Sei es, wie es wolle: daß der Autor der Glossen sich auf die Streittheologie nach dem Geschmack seiner Zeit ausgezeichnet verstanden hat und sein grober Witz hinter seinem Unmuth nicht zurückgeblieben ist, werden wir ihm zugestehen müssen. Seine reformirten Gegner, die Beisitzer dieser Synode, erschienen ihm als „Zwinglianer". Das war gewöhnlich; so erschienen sie Vielen. Ungewöhnlich schon ist es, daß er sie als Wiedertäufer und Bilderstürmer behandelt. Aber noch Ungeheuerlicheres weiß er von ihnen zu berichten. Denn das war doch bis dahin auch bei den beliebtesten Klopffechtern seiner Partei unerhört, daß man, wie er es thut, den Reformirten aus ihrem Widerwillen, den sie gegen die Nothtaufe durch Hebammen (die Weibertaufe, wie sie sie nannten) hegten, weil der Herr zum Taufen und Lehren nur Männer berufen, die Absicht herausdreht, sie wollten künftig sich besondere Hebammen wie eine Art Vestalinnen anstellen; neu war es, daß ihn die Abendmahlstische, welche statt der Altäre in den Kirchen aufgestellt werden sollten, an Zechhäuser erinnern; neu, daß er, weil nun nicht mehr ganze Oblaten zur Abendmahlsfeier gebraucht, sondern gebrochenes Brod vertheilt werden soll, jedem Superintendenten ein Waffeleisen decretirt, um damit als heiliger Bäcker zu fungiren. Auch das mochten die Pfälzer damals wohl noch

a) S. m. Schrift, S. 141.

nicht vernommen haben, daß sie die Crucifixe nur deshalb aus den Kirchen entfernten, weil sie das Kreuz fürchteten wie der Teufel; womit dann freilich wieder schlecht stimmte, daß sie mit Abstellung der Hochzeiten und Jahrmärkte an Sonntagen eine neue Möncherei einführen wollten. Jedenfalls hat der Hohn das Mögliche geleistet, wenn ihnen schließlich im Postscriptum nachgerühmt wird, daß die Synode im Umsturz aller Dinge doch wenigstens den Sonntag nicht auf einen anderen Tag verlegt hätte!

Von der rauhen Schale abgesehen, nehmen wir nun aber die Notizen über Thatsachen, über die Synode und ihre Verhandlungen, dankbar an.

Ueber den Katechismus erfahren wir zunächst, daß er in der Synode „von allen Superintendenten abgehört, angenommen, unterschrieben worden und daß sie ihm gemäß zu lehren bewilligt hätten". Damit stimmt des Churfürsten Versicherung im Einführungspatent vom 19. Januar 1563, er sei mit Rath und Zuthun „aller Superintendenten" entstanden; und es erinnert der aus der Geschäftssprache gewählte Ausdruck „bewilligt" ganz richtig an die dem Versprechen der Geistlichkeit vorhergegangenen Debatten auf der Synode. Wir hören ferner, die Synode habe beschlossen, es sollten bei Einführung des neuen Katechismus die bisher gebrauchten Katechismen von Luther, Brenz und Anderen abgeschafft, auch allen geistlichen und weltlichen Behörden anbefohlen werden, ihn durch ihre Unterthanen annehmen zu lassen, so daß es (wie die Glosse sagt) heißen werde: friß vogel oder stürb. Diesem Beschluß entspricht das Factum, daß das Einführungspatent allen und jedem Pfarrer und Schuldiener den Katechismus dankbar anzunehmen und danach zu lehren befiehlt, so weit, daß wir an seiner richtigen Mittheilung nicht wohl werden zweifeln können. Wenn wir ferner berichtet werden, die Synode habe einen Beschluß über Einrichtung einer Katechismuslehre und -Predigt an Sonntagnachmittagen gefaßt, so erinnern wir uns dabei daran, daß die — wie sich nun also ergibt auch auf Grund und nach Vorberathung und Zustimmung dieser Landessynode und nicht aus bloßer fürstlicher Autorität erlassene — Kirchenordnung Friedrich's III. (vom 15. November 1563) dieselbe wirklich eingeführt hat. Auch was die

Flugschrift über das „Auffagen" des Katechismus in diesen für die Lehre bestimmten Sonntagnachmittag-Stunden sagt, widerspricht weder ihrem Geist noch ihrem Buchstaben. Die Synode, sagt die Schmähschrift, habe die Abschaffung der Verlesung der herkömmlichen kirchlichen Lectionen beschlossen: die Kirchenordnung hat sie wirklich abgestellt; sie wolle, daß der Vater des Kindes bei der Taufe gegenwärtig sei: die Kirchenordnung fordert es in der That. Finden somit alle diese als Synodalbeschlüsse von der Flugschrift gemeldeten Anordnungen sich in der churfürstlichen Kirchenordnung wieder: so wird es glaublich, daß auch die nicht in ihr sich findenden, aber in dem Pamphlet berichteten Bestimmungen der Synode (daß der Pathe vor der Taufe aus dem Katechismus zu examiniren, die Privatcommunion einem Kranken nur zuzugestehen sei, wenn eine Hausgemeinde es mit ihm empfange) nicht aus der Luft gegriffen sind. Es ließe sich dafür kaum ein Grund erdenken, und ist ja die zweite derselben zwar nicht in den Wortlaut der Kirchenordnung, aber in die Sitte der reformirten Gemeinden Deutschlands von Alters her übergegangen. Sind sie aber nicht erfunden, sind sie wirklich echt: so ist die Thatsache, daß Friedrich sie seiner Kirchenordnung nicht einverleibte, ein Belag für seine Mäßigung, die nicht nur in diesem Fall den Rigorismus der Theologen beschämt hat. Wie genau der Verfasser des Textes der zwölf Synodalbestimmungen über den Gang der Verhandlungen unterrichtet war, ergibt sich übrigens auch aus der speciellen Angabe, es sei der Superintendent von Kaiserslautern gewesen[a]), welcher die — dem Pamphletisten so erschreckliche — Behauptung aufstellte, „es hätten die noch nicht getauften Christenkinder Gottes Gnade schon durch den Glauben ihrer Eltern".

Demnach wird als gewiß anzunehmen sein, daß die Synode von Heidelberg im Jahre 1562, welcher Friedrich seinen Katechismus vorgelegt, nicht nur über diesen, sondern über die Grundzüge des

---

a) Ich habe bisher nicht ausfindig machen können, wer gemeint ist, da das mir zur Durchsicht zugängliche historische Material mich bei dieser Specialität im Stich läßt. Die Behauptung selbst läßt wohl auf einen der eingewanderten ausländischen Reformirten schließen.

ganzen neuen Pfälzer Kirchenwesens, über den ersten Entwurf der neuen Pfälzer Kirchenordnung verhandelt hat. Die Synode fügt sich uns als Mittelglied zwischen des Fürsten Annahme des reformirten Bekenntnisses und seine reformirte Kirchenordnung ein und stellt jedenfalls den Erlaß der letzteren in ein günstigeres Licht, als das ist, in welchem er bisher gesehen ist, da er so unvermittelt, so plötzlich, der Kirche aufgenöthigt erschien. Die Berathungen über den Katechismus aber müssen auch nach dem bisher Vorgetragenen auf der Synode viel ausführlicher und eingehender gewesen sein, als seine alten lutherischen Gegner und reformirten Bewunderer sie uns bisher dargestellt haben. Unsere Flugschrift zeigt, daß die Synodalglieder gethan haben, was sie konnten und was ihnen zu thun gebührte; sie haben ihn förmlich durchgegangen, endlich angenommen, durch ihre Unterschrift sich feierlich zu ihm bekannt, ihm gemäß zu lehren versprochen. Der Einführungsbefehl des Churfürsten, mit dem das neue Lehrbuch in seiner ersten Form seinen Rundgang um die Welt begann, war deshalb so berechtigt, als er es überhaupt sein konnte.

Um so weniger vermögen wir es deshalb zu billigen, daß in ein von der ganzen Kirche des Landes durchberathenes und förmlich angenommenes, sogar durch den Landesherrn veröffentlichtes Buch bald nach dem ersten Druck desselben eine ganz neue Frage (die achtzigste) eingeschoben und daß gleich darauf wieder auch diese (im zweiten und dritten Druck) geändert wurde a). Nicht als ob Friedrich dadurch ohne zu fragen mehr gethan hätte, als wozu ihm seine Zeitgenossen, die Synode selbst, wenn er sie auf's Neue versammelt und gefragt hätte, nicht schließlich auch das Recht würde zugestanden haben. Aber es bleibt zu bedauern, daß ein Fürst, der seinen Zeit- und Standesgenossen so weit voraus und überlegen war, daß er, ohne genöthigt zu sein, in ganz freiem Entschluß die Kirche, deren Schirmherr er war, hörte und berathen ließ, ehe er handelte, nun doch so bald wieder in die Vorurtheile seines Jahrhunderts zurückfiel und handelte ohne sie zu hören. So schwer wird es auch den Größten, von den allgemeinen Strömungen ihrer Zeit sich ganz frei zu machen.

---

a) S. m. Schr., S. 103—120.

Nur so lange der Katechismus der Heidelberger Synode noch nicht vorgelegen hatte, war er im eigentlichen Sinne als sein Privateigenthum sein Katechismus. Ursin sagt (in seiner oben citirten Verantwortung) „da der Fürst sich zu Gemüth geführt, daß die Erbauung der Kirche, welche er für das höchste Stück seiner Regierung erkannt, nicht wohl vorzunehmen sei ohne diesen zuvor gelegten Grund, daß die Jugend in rechter Erkenntniß und Furcht Gottes auferzogen werde: so habe er Etlichen befohlen, eine bequeme Form des christlichen Katechismus zu verfassen“; und Friedrich selbst sagt im Einführungspatent desselben, „Er habe ihn verfassen und stellen lassen“. Daß er an den Vorarbeiten für denselben, daß er an seinem ersten Entwurf den lebhaftesten Antheil genommen habe, war bisher allgemein angenommen, weil es seinem Charakter zu entsprechen schien, wenn auch die Grenzen seines Einflusses und seiner persönlichen Betheiligung sich nicht genauer bestimmen ließen a). Was wir darüber wußten, ist in einer kurzen Notiz eines längst verschollenen Buches enthalten, die nicht weiter verwerthet worden ist, da sie so vereinzelt dastand.

Van Alpen hat in neuerer Zeit zuerst wieder daran erinnert b). daß die pfälzischen Theologen in ihrer Antwort auf Rittmeyer's „Anmerkungen über den Heidelbergischen Katechismus“ aus einem von Friedrich's Hand geschriebenen Memorial eine Stelle über dessen Mitarbeit an dem Katechismus mitgetheilt hätten. Nach ihm hat Augusti c) die Stelle, dem Stolberger Pfarrer folgend, unvollständig und fehlerhaft wieder mitgetheilt. Die Sache liegt anders, als sie, namentlich Augusti, sie darstellen, und zwar so. Zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts hatte der churpfälzische katholische Regierungsrath Rittmeyer eine

a) S. m. Schr., S. 105.

b) in s. Geschichte und Litteratur des Heidelbergischen Katechismus u. s. w. Frankfurt a. M. 1800. S. 19.

c) in s. Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die beyden Haupt-Katechismen der Evangelischen Kirche. Elberfeld 1824. S. 108.

„Erste[a]) Section" nichtssagender „katholischer Anmerkungen über den heidelbergischen Katechismus" herausgegeben und war darin namentlich gegen seine achtzigste Frage zu Felde gezogen. Die eigentliche Tendenz seines Buches war nur die, die Polemik gegen diese Frage zu erneuen, — eine Polemik, welche oft aufgegeben, doch immer wieder aufgenommen ist, bis sie endlich wohl nicht die Frage aus dem Katechismus, aber doch das churfürstliche Wappen aus seinem Titel verdrängt hat. Gegen dieses Buch nun schrieben die Professoren der reformirten Theologie zu Heidelberg, besonders weil es alle Gegner aufforderte „es zu widerlegen so sie könnten", und eingedenk, daß ihre Vorfahren es waren, welche den Katechismus verfaßt und wider mächtigere Gegner vertheidigt hatten, eine „Christliche Erinnerung"[b]). Sie gaben darin dem churpfälzischen Rath zu bedenken, daß er mit seiner Polemik eigentlich gegen sein eigen Fleisch wüthe, indem ja ein churpfälzischer Fürst den Katechismus, welchen er bekämpfe, publicirt habe! Diesem glücklichen Einfall der Gelehrten, einem überloyalen Rath mit nichts Geringerem als einer landesfürstlichen Autorität zu begegnen, verdanken wir die Aufbewahrung der nun zu besprechenden Aeußerung Friedrich's. Die Professoren wollen hervorheben, daß der Fürst nicht nur im Allgemeinen an dem Zustandekommen des Katechismus betheiligt gewesen, sondern daß sogar der Wortlaut desselben auf seine Rechnung komme. »Seynd es schon« — sagen sie — »Pfälzische Theologi (Ursinus und Olevianus) gewesen, deren Er sich zu dessen Verfertigung gebraucht, so haben sie doch nichts darinnen setzen dörffen, das gemeldter Churfürst nicht selbsten approbiret hätte. Man hat noch irgend

---

a) und letzte!

b) Christliche Erinnerung Auff die erste Section Der Catholischen Anmerkungen Uber den Heidelbergischen Catechismum Herrn Christiani Rittmeyers, Chur-Pfältzischen Regierungs-Raths; durch welche Ob der Articul von dem Meß-Opffer mit dem Glauben der ersten Christlichen Kirche überein komme, untersuchet wird Von den Reformirten professoren Theologiae zu Heydelberg. Gedruckt im Jahr MDCCVII. (s. l.) 4°. 196 SS. — Die Schrift druckt die Rittmeyer'schen Anmerkungen wörtlich einzeln ab und widerlegt sie dann.

wo ein Memorial, von seiner Hand geschrieben, daraus erhellet, daß man sogar die Worte davon zu dessen Approbation gelangen lassen müssen. Denn so schreibet er darinnen: „Die „Antwort im Catechismo auf die Frage: Wird dann das Brodt „u. s. w. ist also gestellt gewesen: Eben so wenig, als zu „voren aus dem Leib Christi, ein wesentlich natür„lich Brodt worden ist, da Er sich ein wahres Brodt „genennet hat, und ist dennoch wahrhafftig in „seinen Worten blieben. Welche Antwort aus den grie„chischen Dialogis Theodoreti fast von Wort zu Wort ge„nommen ist, dieses ist aber darum geändert, und wie es jetzt „stehet, gestelt worden, daß man nicht gedächte, man wolte aus dem „Sacrament allein ein Gleichnüß oder Bildnüß machen, wiewohl „doch in folgender Antwort das Wiederspiel der Länge nach aus„geführt wird, und da dieser Catechismus mit der einigen Mutation „wolte angenommen werden, könte ich's nicht allein wohl leiden, „sondern gereichte meines Verhoffens, zuforderst zu der Ehre Gottes, „und mir zu einem besondern Gefallen.“ Aus welchem Specimine dann erhellet, das die Authores des Catechismi in die 80ste Frage von der Meß, oder in andere, ohne sein Wissen und Gutheissen nichts werden gesetzt haben.«

Daß die Professoren nicht angeben mochten, wer von ihnen das citirte Memorial Friedrich's besaß, ist aus der begründeten Furcht vor den Vexationen des damals herrschenden katholischen Fürstenhauses mehr als genügend erklärt; „irgend wo“, sagen sie, sei es. Eine spätere Nachricht über dasselbe ist mir nirgend begegnet, und wir werden wohl auch dies Actenstück der Pfälzer Kirchengeschichte für verloren halten müssen. Wäre es auf uns gekommen, so würde es uns über manche Ungewißheit hinweg helfen. Aber auch schon das zufällig uns überlieferte Bruchstück hat seinen Werth. Denn zunächst bezeugt es uns mehr als alle Berichte der Geschichtschreiber, wie sehr die Katechismussache Friedrich am Herzen gelegen, wie er sich mit ihr beschäftigt hat. Nicht minder ist es ein Beweis von des Fürsten Weisheit, indem es uns berichtet, wie er darauf aus war, bei Publication des Katechismus den Widersachern jeden Grund zu der Anklage zu nehmen, als sei es von ihm und

seinen Theologen auf eine Entleerung und Aushöhlung der Sacramente abgesehen. An ihm, wir sehen es, hat es nicht gelegen, daß nun doch später ein Flazius den Pfälzern vorwarf, sie hätten den Kern aus dem Nachtmahl genommen und nur die Hülsen behalten. Auch ist uns ein religiöser Sinn, welcher die jetzige achtundsiebenzigste Frage des Katechismus zu formuliren verstand a), wahrlich aller Ehren werth; denn schlagender und jedenfalls auch volksthümlicher als Olevian und Ursin (auf Theodoret gestützt) daraus, daß Christus nicht in Brod verwandelt worden, als er sprach: ich bin das Brod, wies er daraus, daß auch in dem andern Sacramente keine Wasserverwandlung stattfinde, die Transsubstantiation ab.

Die Gelegenheit, bei welcher der Fürst das Memorial geschrieben hat, kann aus dem erhaltenen Passus desselben unter Hinzunahme des über die Synode vorhin Berichteten mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmt werden.

Ursin und Olevian hatten auf Befehl des Fürsten den Katechismus verfaßt. An dieser ersten Arbeit hat Friedrich sich nicht betheiligt. Das ihm überreichte Manuscript aber hatte er durchgelesen und, wie wir eben hörten, genau geprüft. Es fand seinen vollen Beifall. Nur an der Einen bezeichneten Stelle (Frage 78) schien es ihm um der Widersacher willen einer Correctur zu bedürfen, und er schrieb dieselbe eigenhändig ein; es war, wie er ausdrücklich sagt, die „einzige Mutation“, welche er an dem Katechismusmanuscript vor seiner Prüfung durch die Synode vornehmen zu müssen glaubte. In dieser Gestalt sandte er — so scheinen uns die Thatsachen auf einander zu folgen — das Manuscript den Verfassern, seinen gelehrten Freunden, zurück, damit sie es der Synode, auf deren Stimme ihm noch Alles ankam, vorlegten und es vor ihr verträten. Er bescheidet sich seines Urtheils über die

a) „Wird denn auß brot vnd wein der wesentlich leib vnd blut Christi? — Nein: sonder wie das wasser in der Tauff, nit in dz blut Christi verwandelt, oder die abwasschung der sünden selbst wird, deren es allein ein Göttlich warzeichen vnd versicherung ist: also wird auch dz heilig brod im Nachtmal nit der leib Christi selbst, wie wol es nach art vnd brauch der Sacramenten der leib Christi genennt wird.“

von ihm vorgenommene Correctur sowohl wie über das ganze Buch; er befiehlt nicht, er bittet. Zwar verhehlt er nicht, daß, wenn die Synode das Lehrbuch in der vorliegenden Form annähme, ihm damit ein besonderer Gefallen geschehe: aber Hauptsache bleibt ihm doch, daß er von dieser Annahme eine Mehrung der Ehre Gottes erwartet.

Verbinden wir mit unserer Memorialstelle eine später noch in ihrem Zusammenhang mitgetheilte Aeußerung des Fürsten, die sich in seiner eigenhändig geschriebenen Vertheidigung (vom 1. December 1566) wider einige gegen ihn erhobene geheime Anklagen findet. Er sagt hier nämlich gegen die Verleumdung, sein Katechismus sei von Bullinger verfaßt, wörtlich: „es ist mit meiner Handschrift darzuthun, daß, nachdem ich mein Catechismum von meinen Theologen empfangen, in etlichem verbessert habe". Diese Worte bestätigen zuerst die Aeußerung des Memorials in so weit, als auch sie beweisen, daß er persönlich und ohne vorhergehende Berathung mit den Theologen den Katechismustext geändert hat. Danach belehren sie uns auch über das Geschick des ersten, von Olevian und Ursin ihm übergebenen, Katechismusmanuscripts. Offenbar besaß der Fürst es noch am 1. December 1566; er erbietet sich ja daraus zu beweisen, daß „er" es in etlichem verbessert habe, — und dieser Beweis war doch nicht aus einer späteren Abschrift, sondern nur aus der Urschrift zu führen, welche die Verbesserung von des Churfürsten Hand geschrieben enthielt. Daß der Fürst das Manuscript seiner Theologen für sich zurückbehalten und nur eine Abschrift desselben mit jenem begleitenden Memorial zurückgesandt hat, ergibt auch der Wortlaut dieses Memorials selbst. Denn in demselben theilt er den Theologen die von ihnen in ihrem Manuscript enthalten gewesene Antwort auf die 78. Frage ausführlich mit, was zwecklos war, wenn sich dieselbe aus dem beiliegenden Katechismus noch hätte ersehen lassen. Sandte er ihnen ihr eigenes Manuscript zurück, so hätte im Memorial die Citation der Anfangsworte der alten Antwort genügt, wie sich denn auch der Fürst mit der Citation der Anfangsworte der Frage genügen läßt. Friedrich hat das erste Manuscript des Katechismus, in welchem er die Antwort auf

die 78. Frage durchstrichen und an ihre Stelle eigenhändig die neue Antwort eingeschrieben hatte, eben weil es diese Spuren seiner Mitarbeit trug, aus nahe liegenden Gründen der Synode nicht vorgelegt wissen wollen.

Noch auf etwas aber müssen wir bei Besprechung dieser Stelle achten. Sie gibt uns Aufschluß über die achtzigste Frage. Im Memorial von 1562 hatte er geäußert, es würde ihm lieb sein, wenn die Synode den Katechismus so wie er jetzt sei, nachdem er nur die einige Mutation erfahren, daß die Antwort der 78. Frage anders von ihm gestellt worden, annähme. In der Vertheidigung vom 1. December 1566 aber redet er davon, daß er den Katechismus „in etlichem", also in mehr als Einem Punkte verbessert habe. Daraus scheint mit Nothwendigkeit die Annahme für uns zu folgen, sowohl daß das fürstliche Manuscript im Jahr 1566 außer der neu gefaßten Antwort der 78. Frage auch die ganze 80. Frage enthalten hat, als auch daß diese letztere allein von ihm herrührt. Sagt er doch ausdrücklich, Er habe das Buch in etlichen Punkten verbessert, und zwingt uns dies Wort, welches, wie wir sahen, bei Abfassung der Antwort auf die 78. Frage jeden Gedanken an eine Mitarbeit Anderer ausschließt, auch bei der Abfassung der ganzen 80. Frage nicht an Andere zu denken.

Diese Thatsachen bestätigen die von mir früher [a]) versuchten Ausführungen über die Stellung des Churfürsten zu „seinem" Katechismus und dienen dazu, seine Mitarbeit an demselben, die bald allzu groß, bald allzu geringe angeschlagen ist, in ihrer wahren Bedeutung erscheinen zu lassen.

Ein anderer Punkt, der bisher wenig Beachtung gefunden hat, für die älteste Geschichte des Katechismus aber wichtig ist, weil er denselben ebenso wie seinen Schirmherrn und Corrector, den Churfürsten, in der ganzen scharfen Eigenthümlichkeit ihrer Stellung innerhalb der deutschen evangelischen Kirche ihrer Zeit erkennen lehrt, ist die Musterung der Gegner des Buches. Auf sie habe ich deshalb in meinem Schriftchen bereits hingewiesen und jenes

---

a) S. m. Schr., S. 103 — 120.

erste Schreiben dreier lutherischer Fürsten an Friedrich (vom 4. Mai 1563) mitgetheilt, welches den Reigen der leidenschaftlichen Angriffe auf den Fürsten und seinen Katechismus eröffnet, allen folgenden Richtung und Gepräge gegeben hat [a]). Möge es erlaubt sein, auch hier ergänzend und weiter führend zu berichten.

Ich bin belehrt worden, daß jener Brief des römischen Königs Maximilian an Friedrich von der Pfalz vom 25. April 1563 [b]) nicht die erste Kundgebung der Fürsten gewesen, sondern ihm bereits ein — freilich verloren gegangenes — Schreiben der drei lutherischen Fürsten an den Churfürsten vorausgegangen, ihr Eifer in Bekämpfung des Katechismus demnach noch größer gewesen ist, als ich nach dem bisher zugänglichen urkundlichen Material zu glauben berechtigt war. Weiter darüber zu urtheilen, namentlich auch die Stellung des Kaisers Ferdinand zur Katechismusfrage, welche er bald nach Maximilian in einem Briefe an Friedrich unverhohlen dargelegt hat, genauer zu erörtern, wird erst möglich sein, wenn Herr Dr. Kluckhohn in München die von ihm bearbeiteten Pfälzischen Correspondenzen wird veröffentlicht haben. Was mir indeß von neuem Material zugänglich geworden ist, beleuchtet unsere Sache anderswoher.

Ich erinnere daran, daß Herzog Christoph von Würtemberg, so weit Brenzens Rath und Einfluß bei ihm reichte, der eigentliche Agent derjenigen lutherischen Partei unter den Fürsten war, welche gleich von Anfang gegen die Einführung des Heidelberger Katechismus sich stemmte, welche jenes erste, verlorene und das uns gerettete warnende Gesammtschreiben vom 4. Mai 1563 mit dem Pfalzgrafen Wolfgang und dem Markgrafen Carl an Friedrich III.

---

a) Die Anlage zu diesem Schreiben, welche ich im Urkundenanhang zu meinem Schriftchen habe abdrucken lassen, enthält auf S. 165 eine Lücke, welche ich jetzt auszufüllen im Stande bin. Die dort fehlenden Worte lauten: „werden sich finden nit allein disputirliche". Ich ergänze sie aus einer zweiten mir zugekommenen gleichzeitigen Abschrift der Anlage, welche von der im Kirchenarchiv zu Wesel befindlichen (früher gemachten) nur darin sich unterscheidet, daß sie die Seitenzahlen der Citate aus dem Katechismus mit der dritten Ausgabe desselben in Uebereinstimmung gebracht hat.

b) S. m. Schr., S. 153.

erließ. Die darin herrschende, so maßlose theologische Heftigkeit stimmt nicht wohl mit Christoph's Charakter überein, und desto lieber vernehmen wir nun, daß er sich bei demselben auch nicht hat beruhigen können, daß er auf eigene Hand und Gefahr, ohne sich um seine Hoftheologen und fürstlichen Parteigänger zu kümmern, auch einen persönlichen Schritt gewagt hat. Er ging dabei den alten Landgrafen von Hessen an, damit er die verfahrene Sache wieder in's rechte Geleise brächte und den gereizten Churfürsten von der Pfalz zu Verhandlungen geneigt machte. Kein Fürst konnte ihm dafür geeigneter und befähigter erscheinen als gerade der weitherzige Philipp. Hatte dieser doch stets eine freiere Stellung zu allen theologischen, ja auch zu den ihn näher noch berührenden kirchlichen Streitigkeiten eingenommen, schon weil er sie weniger verstand und noch weniger liebte; hatte er doch gelegentlich die lutherischen Fürsten, welche den grauen Erzbischof Hermann von Köln im Stich ließen, als Kaiser Karl ihm trotz seiner Wahlcapitulation mit seinen Spaniern über den Hals kam, rechte Judasbrüder gescholten und dann auch wieder seiner hessischen Geistlichkeit die Annahme des Interims angerathen, weil er damit für seine Kirche immer noch auszukommen hoffte. Er ging auf Christoph's Antrag unbedenklich ein. Und die Dienstwilligkeit, welche er dadurch Friedrich und Christoph zugleich bewies, rechnen wir ihm um so höher an, da seine eigenen, hessischen Theologen, deren Meinung in kirchlichen Dingen er doch zu hören hatte, ihn in Betreff des Katechismus wahrlich nicht fein berathen hatten.

Auch hierüber ist Neues mitzutheilen.

Den hessischen Theologen nämlich war gleich Anfangs jenes wilde „Verzeichniß der Mängel" des Heidelbergischen Katechismus a), auf welches die drei lutherischen Fürsten ihr Warnungsschreiben an Friedrich basirt hatten, ein Programm der Partei gleichsam, übermacht worden um ihre Meinung zu dirigiren. Als nun Philipp, seinem eigenen Urtheil mißtrauend, in dem entbrennenden Streit Belehrung begehrte, schien ihm — ein neuer Beweis für die unbeschreibliche Aufregung, worin die Publication des Kate-

a) S. m. Schr., S. 164.

Google

chismus das lutherische Deutschland versetzt hat — die Sache wichtig genug, lediglich um ihretwillen eine Synode nach Marburg zu berufen (Mai 1563). Und auf dieser geschah das Unglaubliche, daß ihre Mitglieder sich des eigenen Urtheils begaben, in allen Hauptpunkten „der oberländischen Theologen Bedenken" (jenes „Verzeichniß") anerkannten, sich darauf beschränkten, indirect also ihren Landesherrn zum Widerstand gegen die Pfälzer Richtung aufforderten.

Da dieses Urtheil der Marburger Synode in authentischer Form bisher unbekannt geblieben ist, wird seine Mittheilung an diesem Orte wohl einer weiteren Entschuldigung nicht bedürfen a).

Juditium

Synodi Marpurgianae de Catechiso Palatino, ex jussu Illustriss. principis Hassiae A°. 1563. latum.

„Die Praefation lassen wir in jren werth bleiben wie sie vohm Churfursten begriffen: Wolten aber doch lieber sehen jre Churf. Gnd. hetten eß bey dem vorigen Catechismo deß Churfursten Hertzogs Ott Heinrichs Hochloblicher gedechtniß bleiben lassen, vnd nicht vnnöttige Newerung eingeführt. Ja hette denselbigen Catechismum recht gebessert vnd bey der reynen lehr deß H. Euangelii, vermög der prophetischen vnd apostolischen schrifft, auch der symbolorum vnd der Augspurgischen Confession fester gehalten, were viel Ergernis vnd allerley vnrath, so darauß ervolget, verhuetet vnd vermietten blieben.

In der Ersten Frage wissen wir nichts zu straffen wen

a) Es ist zu bedauern, daß Heppe in seiner Geschichte des deutschen Protestantismus (Marburg 1862) auf diese Synode und ihre Arbeit nicht eingegangen ist. Ich gebe das Juditium nach einer gleichzeitigen Abschrift. Theilweise findet es sich in den seltenen Schriften: Leuchter, Antiqua Hessorum fides Christiana et vera. Darmbstadt 1607. S. 172. 173, und: Gründliche Außführung wider das zu Cassel spargirte Buch genannt Wechselschriften u. s. w. Marburg 1637. S. 650.

allein darahn gehangen were wie vnß dieses alleß daß wortt vnd die H. Sacramente vertröſten vnd verſichern, vnd vnß daß zuuohr angebotten vnd obergeben haben.

pag. 17. In der Antwortt, Eß sey den daß wir durch den Geist Gottes widergeboren werden, were kein daß sie die gantzen wortt Christi gesetzt hetten die sie anziehen, da Christus spricht: Es seie den daß der Mensch auß wasser vnd geist geboren werde khan Er daß Reich Gottes nit sehen.

pag. 29. Auff die Frag: Warumb bistu ein Christ genandt? Ist die Antwortt darin wol zuuohr stünde weill mich Gott zu seinem Wortt beruffen vnd mit dem Heyligen Tauff jn seine kirchen aufgenommen vnd vohn newen geboren hatt, damit Ich durch den glauben ein gliedt Christi worden bin.

pag. 32. In der Antwortt der Frage: warumb Christus vnder dem Richter Pontio Pilato gelitten habe? lassen wir es bey der Oberlendischen Theologen bedencken.

pag. 36. In der Antwortt, Warumb Christus nicht bei vns seie biß ans Ende der weltt, lassen wirs widerumb beruhn vnd bey der Ercleruug der Oberlendischen Theologen jn diesem Artickell durchauß pleiben.

pag. 45. Ist wol die declaration vohn Sacramenten nicht vbell, aber doch nicht genugsam, vnd volnkommentlich gesetzt.

pag. 46. Sihet man clerlichen, daß sie daß Element vnd wortt der verheissung trennen, darin referiren wir vnß auch auf die Ercleruug der obgemelten dreyer fursten Theologen. Vnd jst der Mangel der sich durchauß findet, dieweyll sie vohm H. Tauff daß wortt vnd Geyst außschliessen, daß sie nuhr auß den Sacramenten ein Allegorien vnd Bedeuttung machen. Weitter ahm selben ortt verkleynern sie auch die Erbsünde zu viell, vnd mutzen zu hoch auf die Heyligkeytt deß Bundts Gottes, durch welchen Bundt die kinder ohn die Tauff vnd vergebung der Sünden jn die kirche nicht kommen könden.

Im Artickel vohm Nachtmal haben wir eben den

mangel vnd feel wie bey der H. Tauff: Denn sie nichts jn jrem Nachtmal ohn allein blose zeichen so bedeutten vnd versichern sollen, nach jrer meynung, haben vnd behalten wöllen.

Vohn der Bueß vnd Bekherung jn gemein. Ob sie wol nicht gantz gemeß sey der Predigt vnsers Herrn Christi Marc. 1, der da spricht thuet Bueß vnd glaubt dem Euangelio, den daß Reich Gottes jst nahe herbey kommen: Den da nichts vohm Glauben geredt würdt, ohn bey den guetten Wercken, so köndte sie doch zue rechtem verstandt gedeutet werden. Eß soll aber ein Catechismus nicht dunckel vnd verworren, sondern frei clar geredt vnd gesetzt werden, damit Altt vnd Jung wüßten waß sie gelehrt würden.

Im andern Gebott, nach jrer theyllung, die wir nicht hoch anfechten wölten, halten wir vnß der Bilder Christi vnd der gemalten Historien halber, daß wir sie fur Mitteldįng achten, da sie nicht angebettet, verehrt, vnd auß aberglauben Göttliche Hülff bey jnen gesucht würd. Daß wir aber bey der Alten theyllung der Gebotten Gottes bleiben, thuen wir darumb, daß es nicht ein nöttig ding jst, sondern gleich gilt, man theylle daß Erste oder letzte Gebott, vnd daß vnser kirche solcher theyllung gewohnet, vnd wir vngern Newerung dardurch Ergernis angericht werden köndten, einpringen oder auffkommen lassen. pag. 67. 68.

Der Almächtige Gott vnd Vatter vnsers Herrn Jesu Christi wolle seine Christliche Kirche vnd also vns mit derselben bey der erkannten vnd vngezweiffelten warheit ohn alle newerung vnd ergernuß gnediglich vnd seliglich erhalten, auff daß wir ohn alle verwirrung mit frölichem gewissen seinen Namen anruffen, preisen vnnd hernach ewig selig werden mögen. Amen.

E. F. G.

Kirchdiener in Synodo Marp. versamblet anno 63. mense Maio.«

Nach Durchlesung dieses Synodalprotokolles ist nur ein Blick in das „Verzeichniß" nöthig, um sich vollkommen davon zu überzeugen, daß es nichts Anderes als ein Nachklang der in diesem herrschenden Geistesrichtung und Beweisführung ist.

So sah sich denn Philipp für das Vermittlungswerk von seiner eigenen Landeskirche gänzlich verlassen. Dennoch übernahm er es. Manches Jahr war vergangen, seitdem er, den ersten Streit evangelischer Richtungen zu schlichten, die Wittenberger und Schweizer nach Marburg geladen hatte [a]); er blieb sich treu indem er dasselbe trotz der gemachten entmuthigenden Erfahrungen und trotz seiner Theologen noch einmal versuchte und nach Heidelberg ritt (Mai 1563).

In zwei Differenzpunkten, über die Christoph und Friedrich — oder denn auch ihre beiderseitigen Theologen — stritten, stand Philipp auf Friedrich's Seite. Einmal nämlich wollte er es frei gegeben wissen, ob man im Abendmahl gebrochenes Brod oder ungebrochene Oblaten auszutheilen habe; es schien ihm das nur eine gleichgültige Ceremonienfrage, über welche eine Partei die andere nicht anfallen dürfe. Zum Andern aber wollte er mit Friedrich durchaus keine Bilder in den Kirchen dulden und gab hier dem Heidelberger Katechismus Recht, daß wir darin „nit sollen weiser sein denn Gott, welcher seine Christenheit nit durch stumme götzen, sonder durch die lebendige predig seines worts wil underwiesen haben".

Ueber den Erfolg seiner Reise nach Heidelberg soll uns sein eigener Bericht an Christoph belehren [b]):

„Vnser freundtlich dienst vnd was wir Liebs vnd Guths vermügen zuvor. Hochgeporner furst freundtlicher lieber Vetter, Schwager vnd Schwäher. Wir seindt nechst vergangen Montagk den Morgen vor eßen zu dem Pfalzgraven Churfürstenn gen Heidelbergk khommen, der vns ein guthe halbe meill wegs entgegen geritten.

a) Vgl. die fünfzehn Marburger Artikel vom 3. Octbr. 1529, von Heppe. Cassel 1847.

b) Heppe hat a. a. O. (Bd II, S. 20—34) seinen Inhalt mitgetheilt. Ich gebe den Text nach einer Abschrift vom Original aus dem Casseler Archiv, welche ich, wie die der noch später mitzutheilenden beiden Actenstücke, derselben freundlichen Hand verdanke.

Digitized by Google

Da hat sich zugetragen, daß wir mit S. Lieb von dem Kathechismo, den S. L. hat ausgehen lassen, geredt vnd gesagt, Wir hetten woll leiden mügen, daß Er sich so gar von der Augsburgischen Confession nicht gewendet, dann er ein guthe bekenntniß zue Naumburgk gethann.

Darauf er geantwortet, er sei noch der Augsburgischen Confession, denn viel Dinge stünden in solcher Confession, die nicht volkhommen erklert, alls sonderlich vonn der Meße, die darnach von den Stenden in ihrem Fürstenthumb vnd Steten geendert.

Wir haben weiter zu S. L. Pfalzgrauen Churfürsten gesagt, daß wir mit dem Cathechismo sonderlich so viel der Punkten des Abentmahls betref nicht einig, denn wir hätten dreyerlei dinge, Erstlich daß es Paulus zu den Corinthern nennet: darum daß ihr nicht vnderscheidet den Leib des Herrn — da hat S. L. allerlei auf antworten vnd auslegen wollen wie die Worte zuuor stehen. Aber vns hat nicht bedunkt, daß es ein bestand haben wurde.

Wir haben Ihm auch vorgesagt, Nachdem Christus wahrer Gott vnd Mensch ein Person sey, so könne man di nit so trennen, daß Christus nach der Menschheit beschlossen sein sollt, es wäre gleich das Gemach so groß es wolle. Darauf sein Lieb vnd hernacher der Prediger geantwortet, man theile nicht die Person, sondern rede von der Natur vnd Eigenschaften.

Ferner haben wir mit S. L. auch dem Prediger geredt, Weill sie bekennen daß di Wortt auf Brod vnd Kelch geredt „das ist mein Leib, das ist mein Blut", warum sie es nicht darbei ließen, vnd laßen es eben sein wie es die primitiva ecclesia allwege gehalten hat vnd es hernach alle Gläubigen genannt haben, den Leib des Herrn?

Darauf S. L. geantwortet, die Lutherischen plieben doch selbst nicht beim Text, sonder er pleibe beim Text, vnd nenne es Sein Leib vnd Blut. Denn die Lutherischen sprechen einmal: neben mit oder im Brod, oder wie man es nehmen will, wie auch also einer zu Ambergk neulich gepredigt habe.

Wir haben S. L. auch sonst viel argumente angezeigt, die wir nicht alle behalten, auch viel zu läng würde alles zu schreiben.

Entlich befinden wir, daß sein, des Pfalzgraven Churfürsten Liebd heftig in der Sachen ist.

Wir haben S. L. gewarnet vnd persuadirt, daß es der Keiser niht werde derpei bleiben laßen, sondern werde, wie wir des glaublichen berichtet, was darzu thun mussen.

Darauf S. L. geantwortet vnd gesagt: Er habe Sein Gott vnd Herrn, vmb deß willen wolle er leiden alles was ihm zustehet, denn er sey armuts woll gewonet, Er habe vorerst nicht di Chur gehapt. In Summa wolle leiden alles was er leiden soll, vnd befinde daß er wahrlich ein frommer Herr ist.

Hat sich auch erpoten, wo man Inen mit göttlicher Schrift ein andres berichten könne, wolle er sich gerne weisen laßen.

Wir haben auch Ihm des Eberi Buch geben, vnd gepeten daß ers fleißig lesen wolle, darauf er geantwort: Er habs pereit in Latein, aber nicht Teutsch, habs zum Theil gelesen vnd wolle das Ander auch lesen, Er befinde aber daß Eberus nicht allwege di Schrift führet vnd bei der Schrift bleibet, sondern seine eigne Gedanken mit einfuhret. Wo aber Eberus di Schrift mit rechtem Verstand fuhret wolle er gern folgen.

Wir haben den folgenden Dienstag des Pfalzgraven Churfursten Hofprediger, der ein Münch zu Speier gewesen, vnd vns wohl bekannt, zu vns kommen lassen — haben mit dem viel vnd mancherlei geredt, vnd die vorerzählten Argumente vnd Anderes widerholt, darzu Im auch insonderheit erzählet was der Pfaltz vor Nachtheil daraus entstehen möchte.

Haben auch sonderlich das Argument gegen ihm gefuhrt, daß nicht noth wäre gewesen, wann im Abentmal Christus nicht sein Leib und Blut gäbe, daß er gesagt nehmet hin das ist mein Leib, vnd nehmet hin, das ist mein Blut, denn es were genug gewesen, mit den Worten: nehmet hin das Brod vnd essets, Nehmet hin den Kelch vnd trinket vnd thut das zu meiner Gedächtniß.

Wir haben auch mit ihm geredt vom Eßen des Leibs Christi, vom geistlichen vnd leiblichen Eßen, vnd haben heraußer gezogen den Artikull wie Eberus darvon schreibet vnd gebeten daß er solchen Articull lesen wollt, vnd sehen wie Eberus das geistlich vnd auch leiblich Eßen vnterscheidet.

Letzlich haben wir gebeten daß sie ein Erklärung vber den Cate=

chismum wolten machen, als nemlich, daß nicht ihr Meynung wäre von der Augsburgischen Confession abzutreten.

Item. Daß nicht ihr Meinung wäre, Christi Gegenwärtigkeit im Abendmahl, sein Leib vnd Blut auszuschließen, mit mehren Worten, dazu er nicht wohl gelautet.

Vns däucht aber sehr gut sein, daß E. L. einmal selbst zum Pfalzgraven Churfursten kämen, auch Brentium mitbrächten, vnd Seiner des Pfalzgrauen Churfursten Liebd geschrieben hätten, seinen Hofprediger den gewesenen Munch mitzubringen, denn wir in ermeldten Hofpredigers Antwort so er vns gegeben so viel befinden daß Brentius vnd er in vielen Artikeln zu vergleichen wären, sonderlich wenn E. Lieb selbst personlich zugegen vnd ein vnparteiischer Richter vnd Vnterhändler, vnd alle Affection hintansetzt.

Weiter geben wir Euer Lieb zu erkennen, daß am Mittwochen darauf der Pfalzgrav Churfürst zu vns kommen, mit dem wir dann allerlei weiter aus der Sachen geredt, vnd unter anderen hat er vns angezeigt daß E. L., Herzog Wolffgang Pfalzgraf, vnd Marggraf Carl zu Baden ihm geschrieben vnd Ihm zu einem freundtlichen vnd christlichen Gespräch (geladen) hätten.

Sollte er nun dazu kommen, möchte man ihn verdammen, vnd ihm furschreiben was er thun vnd laßen solle, das ihm dann beschwerlich. Darauf wir gesagt, daß wir solches nicht dafür hielten, daß es geschehen würde, so könnt auch in Schriften brüderlich die Fürsehung geschehen, welcher Gestalt Er zu E. L. vnd den anderen kommen wollte, daß er sich der Verdammung nicht zu besorgen hätte; deucht vns also guth sein, daß er der zusammenkommen vnd Christlich gesprech, vnd daß er drey Theologen vnd obgemeldte Fursten Jeder einen Theologen in seiner vnd Irer Liebten Beisein nidderseтzten vnd von den streitigen Articuln vermög der heiligen göttlichen Schrift freundlich vnd christlich conversirten nicht ausgeschlagen hätte.

Wir haben vns auch darbei erboten, daß wir nicht ungeneigt wären, so es von beiden Theilen begehrt, daß wir vnsern Sohn Landgraf Wilhelmen zu solchem gespräch ordneten, vnd ihm einen schinlichen Theologen zugeben wollten.

Entlich aber hat vns der Pfalzgraf Churfurst geantwortet, er

wolle der Sachen nachdenken, vnd vermuthen vns er werde die Zusammenkunft vnd das Gespräch nicht abschlagen.

Ferner hat vns auch der Pfalzgraf Churfurst angezeigt, daß Leute seien die aus seinem Catechismo Dinge ziehen vnd seine vnd der Seinen Gedanken richten wollen; welches ihn nicht wenig beschwere, daß sie Ihn richten wolten, was er im Herzen habe, das doch Gott allein zustehet.

Was die Bilder betrifft, seind wir fast der Meinung wie der Churfürst Pfalzgraf, sonderlich wo die Bilder geehret werden. Es seind aber freie Dinge, man mag sie in der Kirchen haben oder nicht, so fern daß sie nicht angebeten oder ihnen Ehr erzeigt werde. Im Alten Testament haben wir gelesen vnd gesehen, daß Gott hart wider die Bilder ist vnd die hart verpönt.

Was das Brodtbrechen belangt, seindt solches Ceremonien, vnd ist deßhalben nicht sonderlich zu streiten.

Es haben vor langen Jahren die von Straßburgk in ihren Kirchen, wenn sie das Abendmal Christi begangen, Kuchen gebacken vnd das Brod ausgetheilt, vnd seind gleichwol der Augspurgischen Confession gewesen, vnd habe nicht gehöret, daß der Churfürst zu Sachsen oder andre Churfürsten Fürsten vnd Stende der Evangelischen Eynigung sie deßhalben je beschuldigt haben.

Es müssen auch E. L. Theologen das sonderlich merken, daß im Luca stehet, daß Cleophas vnd Lucas den Herrn im Brotbrechen erkennten.

Bitten freundtlich E. L. wollen die Zusammenkunft fördern, vnd di Sachen dahin richten, daß der Keiser nichts thätliches gegen den Pfalzgrafen Churfürsten fürnehme, denn wir hoffen die Sachen werden sich sonst wohl schicken, weil wir vns bedünken laßen, daß Graf Balduin zu Erpach dem Großhofmeister vnd Andern Seiner des Pfalzgrafen Lbten Räthen Seiner Lieb. Meinung allerding nicht gefällt. Deß wir E. L. vertraulicher Meinung anzeigen wollen, vnd seind E. L. freundtlich zu dienen Jederzeit ganz willig. Datum Rüßelsheim am 23. Mai anno Dmi. 1563.

Philippus.

An

Herzogk zu Württembergk."

Digitized by Google

Wir sehen, Philipp hat trotz der zwei oben erwähnten Einigungspunkte einen schweren Stand bei Friedrich gehabt. Mit den drei Argumenten, welche er dem Churfürsten zur Vertheidigung der lutherischen und zum Sturz der Catechismus-Abendmahlslehre vorgeführt — der Apostel nenne das Sacramentsbrod Leib; Christi Leib könne zugleich auf Erden und im Himmel sein; die Kirche habe von je her das Brod schlechtweg für Christi Leib gehalten —, war es ihm nicht sonderlich geglückt, und Friedrich, von seinem Hofprediger unterstützt, hatte gereizt und „heftig" ebenso handgreiflich, als er angefaßt war, zu antworten gewußt. Der Versuch ihn einzuschüchtern war vollständig fehlgeschlagen. Philipps höfische Andeutung: „der Kaiser möchte thätlich wider ihn vorgehn", fand Friedrich auf Alles gefaßt; es stimmt ganz zum Charakter des seines Glaubens so gewissen Fürsten, daß er erwidern konnte, er sei der Armuth gewohnt, sei ja auch nicht immer Kurfürst gewesen, er habe seinen Gott und Herrn und um deß willen wolle er leiden was es auch sei; und diese Aeußerung mußte auf Philipp einen um so tieferen Eindruck machen, je mehr er wissen konnte, wie treu sie gemeint war. Wir verstehen deshalb in seiner ganzen Bedeutung das kurze Urtheil: „er ist wahrlich ein frommer Herr". Und nicht nur fromm war er. Wie mußte es den alten Landgrafen in Erstaunen setzen, als dieser ihn auf das allerneueste Buch Eber's vom Abendmahl zu seiner Belehrung verweisen wollte und ihn hier schon unterrichtet und zur Abwehr bereit fand! [a]) Höchst bezeichnend für Philipp ist sein Bericht, wie er, da er beim Herrn nichts ausrichten konnte, sein Glück beim Knecht, dem vielvermögenden Hofprediger Diller, versucht habe [b]). Freilich auch hier

---

a) Eber galt für den am wenigsten prononcirten Wittenberger Philippisten. Vom Abendmahl lehrte er, daß nur die würdigen Gäste Christi Leib empfingen, weshalb er auch den Angriffen der Schwaben nicht entgangen ist. Darin hat der Landgraf Recht, daß er mit Diller in manchen Punkten sich berührte. — Es ist Eber's Schrift gemeint: Pia et in verbo Dei fundata assertio de sacratissima coena domini. Witebergae 1563; deutsch in demselben Jahr: Vom hilligen Sacrament des lyues vnde Blodes Christi, vnderrichtinge vnde Bekentnisse. Wittenberg.

b) Michael Diller war als Augustinerprior zu Speier zur evangelischen

so ganz ohne Erfolg, daß er das Resultat seiner Mission in den bescheidenen Rath zusammenzog: Christoph möge selbst, etwa von Brenz begleitet, zum Churfürsten nach Heidelberg ziehn, um mit demselben und mit Diller zu verhandeln; nach diesem vorbereitenden, versöhnlichen Schritt könne dann auch die von den drei Fürsten (in dem mehrgenannten Sammtschreiben) vorgeschlagene Theologendisputation beider Parteien stattfinden, zu welcher er selbst seinen eigenen Sohn, den Landgrafen Wilhelm, und einen angesehenen Theologen zu entsenden bereit sei [a]). Nur als eine Fortsetzung dieser, je hoffungsloseren desto dankenswertheren Bemühungen Philipp's um den kirchlichen Frieden haben wir es anzusehen, daß er beinahe ein Jahr später an Christoph schrieb: er möge sich doch damit begnügen, wenn Friedrich sich dazu verstehe (wozu dieser bekanntlich gerne sich verstand) anzuerkennen, daß mit dem Brod im heiligen Abendmahl Christi Leib gegeben werde (3. März 1564) [b]).

Verfehlte Sühnversuche pflegen die Parteien zu verhärten, gegen einander zu verbittern. Das Maulbronner Gespräch riß die reformirte und lutherische Richtung so weit und gründlich auseinander, daß nur noch eine feierliche Lossagung von einander den

---

Kirche übergetreten; 1553 war er Hofprediger Ottheinrich's zu Neuburg. Von diesem Fürsten zur Mitarbeit an einer Kirchenordnung für die Markgrafschaft Baden dem Markgrafen auf kurze Zeit überlassen (1556) verhinderte er mit Jac. Andreä, daß an ihre Spitze (wie Mörlin und Stößel es wollten) die Verfluchung der Katholiken und Zwinglianer gestellt würde. Als Ottheinrich die Pfalz geerbt hatte, zog er mit ihm nach Heidelberg, „das Haupt der melanchthonisch Gesinnten". S. Vierordt, Gesch. der ev. Kirche in Baden (Karlsruhe 1856), Bd. I, S. 429. 450. Hundeshagen im Gedenkbuch der Jubelfeier des Hdlb. Katechismus (Philadelphia 1863), S. 60.

a) Dies Anerbieten scheint Philipp später leid geworden zu sein; wenigstens ist auf dem Maulbronner Gespräch (1564) Hessen nicht vertreten gewesen. S. Heppe, Bd. II, S. 71.

b) S. Heppe, Bd. II, S. 73. — Ueber den Lehrpunkt selbst vgl. die „Gegenbeweisung Daß die Heidelbergische Theologen Gottes wort, der Augspurgischen Confession, deroselben Apologia, vnd der Concordia anno 1536 mit nichten vngemeß lehren u. s. w." (Amberg 1595), welche die mit den Lutheranern bestehende Gemeinsamkeit der Lehre grade darin zu erweisen sucht, daß beide Parteien bis 1536 in der Formel „mit" sich gefunden hätten.

sich Verkennenden übrig zu bleiben schien. Die Freunde eines Tileman Heshus hofften a), daß Friedrich auf dem Augsburger Reichstag (April und Mai 1566) aus der Reihe der evangelischen Reichsstände und somit von den Rechtswohlthaten des Augsburger Religionsfriedens als Ketzer ausgeschlossen würde, und Wolfgang von Zweibrücken und Christoph von Würtenberg thaten auf dem Tage selbst, was sie konnten, um es dahin zu bringen. Nur wenig fehlte und sie hatten ihr Ziel erreicht. Das mannhafte Bekenntniß rettete Friedrich, und der deutschen Kirche eine reformirte Strömung. Mit Noth gelang es den von der Hoheit des Zeugenmuthes für den Augenblick überwältigten Fürsten, die Beendigung seiner Sache auf einen künftigen Convent der evangelischen Stände zu verschieben.

Der am ersten sich für Friedrich entschieden haben würde, Philipp von Hessen, war auf der Augsburger Versammlung nicht zugegen gewesen. Um so lieber holte er nach, was er wider Willen hatte versäumen müssen, und übertrug auf Christoph's Bitte sechs seiner Theologen die Abfassung eines Gutachtens über die zwischen den Württembergern und Pfälzern schwebenden Streitfragen. Noch einmal sollte der Versuch gemacht werden, die beiden großen Hälften des kirchlichen Gegensatzes durch eine Feder voll Dinte, in einer Formel, zu versöhnen. Christoph hatte gut die Hessen als Schiedsrichter aufrufen: sie hatten sich durch jene Aeußerungen auf der Marburger Synode (1563) als Fleisch von seinem Fleisch documentirt. Und dennoch — verrechnete er sich. Die gestellte hessische Schrift (vom 19. October 1566) ließ die behandelte Streitsache gerade da, wo sie dieselbe vorfand, indem sie weder dem einen noch dem andern Theil Recht gab. Offenbar hatte also auch in Hessen in den letzten drei Jahren ein Umschwung stattgefunden, eine Neigung zu Friedrich sich geltend zu machen gewußt. Daß übrigens beide Fürsten, Friedrich sowohl wie Christoph, mit der Schrift unzufrieden waren, versteht sich von selbst.

An diese Thatsachen wollte ich erinnern, um so ein Schriftstück einzuleiten, dessen Veröffentlichung, wie ich glaube, für die Ge-

a) S. m. Schr., S. 196.

schichte des Katechismus, und nicht nur für sie, von ganz besonderem Werth ist.

Nach dem Augsburger Reichstag von 1566, und wie es scheint nur wenige Wochen vor Ende dieses Jahres, fiel ein Pamphlet in Friedrich's III. Hände, das ihn auf's heftigste erzürnte. Unter dem Titel eines „Nachweises" weshalb sein ungenannter Verfasser sich mit Friedrich in Religionssachen nicht einlassen könne wenn er nicht zuvor genügende Erklärungen gegeben, zählt es in achtzehn Punkten die Hauptvorwürfe auf, welche ihm von der lutherischen Partei gemacht zu werden pflegten. Die Vorwürfe selbst, auf wahre, halbwahre und erlogene Thatsachen sich stützend, war er freilich gewöhnt, und er hatte sie hundertmal widerlegen lassen. Aber ihr Inhalt war es auch nicht, was ihn so sehr aufregte: es war die Form, in welche sie gekleidet waren. Denn sie treten auf, wie wenn sie von einem lutherischen Fürsten, von einem Reichsstand, und zwar zu Augsburg selbst, also während des Reichstags aufgestellt wären, — ein Programm gleichsam, das den Gesinnungsgenossen zur Aufklärung dienen, ihr Vorgehn gegen Friedrich dirigiren sollte.

Es war dem gekränkten Fürsten eine Sonntagsarbeit, mit eigener Hand (1. December 1566) die Vorwürfe der Reihe nach zu widerlegen, zu glossiren. Ernst, Spott, Witz — Alles, was ihm davon zu Gebote stand, hat er aufgeboten, um sie abzuthun, und die so entstandene Vertheidigung mit einem Geleitschreiben seines Sohnes vier Wochen später an seinen alten Freund den Landgrafen abgehen lassen.

Hier folgen beide Schriftstücke:

Dem hochgebornen Fursten, Vnnsern freundlichen lieben Vetter, Herrn Philippen Lanndtgrauen zu Heßen, Grauen zu Catzenelenbogen, Dietz, Ziegenhein vnd Nidda.

Unser freundlich Dienst, auch was wir Liebs vnd Guts vermögen allezeit zuvorn. Hochgeborner Furst, freundtlicher lieber Vetter. Wir khönnen E. L. im freundtlichen Vertrauen nicht verhalten, daß vnser gnädiger lieber Herr vnd Vater, Pfaltzgraf Friedrich Churfürst, vns verschiener Tagen beyuerwart Famosschrift, darjnnen

S. L. von dero Widerwertiger mistgunstigen etliche vnbillliche Vfflagen mit Vngrundt angedichtet, hiehero geschickt, darab Ihr V(äterliche) L(iebden) nit wenig Befremdens vnd Beschwerung tragen, dieweil es Deroselben also zu ruckh a) vnd Vnglimpf (wie sie vermuthen hin vnd wider spargirt, aber Ihrer V. L. bißhero, damit sie gebührende Entschuldigung vnd Gegenbericht darauf hätte thun mögen, hinterhalten worden. Derohalb Iro V. L. zur rettung der wolherbrachten Churf. ehren vnd eröffnung der widerwärtigen scheinbarlichen warheit auf jeden Punkten grundtliche vnd bestendig Ableinung mit eigner Handt darneben zu setzen verursacht. Welches wir E. L. allein darumb litterlich vermelden, dieweil wir nicht zweiveln, E. L. ob solchen vnd dergleichen nichtswerdigen verbottnen Schmahschrifft ein sonder Mißfallen tragen; auch, ob etwan solche Ding E. L. vorkehmen, Sie vnsers Herrn Vatters L. auß solchem Irem Gegenbericht zu steuer der Wahrheit veranttworten vnd entschuldigen möchten, wie zu E. L. vnser freundliches Vertrauen steht.

Welches wir E. L. freundtlich vnuerhalten lassen wollten, vnd wieder Deroselben angeneme Dienst zu erzeigen geneigt.

Datum Heydelberg, den 27 Decemb. anno MDLXVI.

Johannes Casimir,
von Gottes Gnaden Pfaltzgraff bey Rhein, Herzog inn Beyern, Statthalter.

* * *

Vrsach warum ohne genugsame declaration mich mit Pfalzgraf Churfursten in Religionssachen nicht kann noch weiß einzulassen.

Wahrhafftige Meinung mein, Pfaltzgraf Friedrichs Churfurstens, wider die vngegrundt Vrsachen, damit man mich vngehört zu verketzern gemeint, von einem vnverschämten Lügenmaul erdichtet.

1. Daß er handele wider Frankfurtischen vnd Naumburgischen Abschied. b)

1. Dies gestehe ich nicht, sondern sage, daß es erfunden vnd erlogen sei.

---

a) rugh, Rüge, Tadel.

b) Ueber diesen oft wiederholten Vorwurf ist die Geschichte des Naumburger

2. Daß er die wohlgeordnete Kirchen-Ordnung vnd Katechißmum weiland Herzogs Ottheinrichs als vnrecht abgeschafft, vnd eine Kirchen-Ordnung vnd Katechismum so zu Zürch von dem Bullinger[a]) vnd seinen Mitgehülfen geschmiedet, eingerichtet habe.

2. Ist die Kirchen-Ordnung so wohl geordnet gewesen: warum hat dann Pfaltzgraf Ottheinrich Ihm solche zu mindern vnd zu mehren vorbehalten[b]), auch sie Hertzog Wolfgang alsbald geändert vnd abgethan?

Das ich mein Catechismum vnd Kirchen-Ordnung zu Zürich durch Bullingerum vnd seine Gehülfen habe lassen stellen, das ist ein offentlich beweisliche Lügen, vnd mit meiner Handschrift darzuthun, daß, nachdem ich mein Katechismum von meinen Theologen empfangen vnd verlesen, in etlichem verbessert habe[c]).

3. Daß er die gutherzige Kirchendiener so rein vnd lauter vermöge Augsburgischer Confessino geprediget, allenthalben in

3. Das ist erlogen, denn Niemand abgeschafft so der Augspurgischen Confession sammt deren Apologie sich gemeß in der

---

Fürstentages (1561) bei Heppe a. a. O. zu vergleichen. — Den Frankfurter Receß (1558), dem Ottheinrich und Friedrich beigewohnt haben, hat derselbe wieder abdrucken lassen in seinen „Bekenntnißschriften der alt-prot. Kirche Deutschlands" (Kassel 1855).

a) Bullinger's Urtheil über den Heidelberger Katechismus: »Arbitror meliorem Catechismum non editum esse, Deo sit gloria qui largiatur successum« (1563). — S. Ursini Apolog. catechism. in der praefatio.

b) Wirklich sagt Ottheinrich in seiner (zweiten) „Kirchen-Ordnung Wie es mit der Christlichen lehre, heiligen Sacramenten, vnd Cerimonien in meines Gnedigen Herrn, Herrn Otthainrichs u. s. w. Fürstenthumb, gehalten wirdt" (Regensburg 1554): „Wir wöllen auch vns hiemit dise vnser Kirchenordnung zu endern, mindern oder mehren allerding vorbehalten haben." — Wolfgang's Kirchenordnung, welche die Ottheinrich'sche verdrängte, erschien schon 1557.

c) Diese Stelle ist es, welche ich oben zur Beantwortung der Frage: wer die achtzigste Frage des Katechismus verfaßt? benutzt habe.

der Pfaltz abgeschaffen, vnd Zwinglianer vnd Calvinisten an ihrer Statt aufgestellt.

Lehre verhalten, sondern fremde vnd darin nit gegrundte Lehre furbracht. Ja ist allezeit mit denen, die sich gleich mit meiner Kirchen-Ordnung ihrer Meinung halb nicht alsbald verglichen haben, Geduld getragen, vnd allein vnruhige Clamanten vnd Lästerer oder sonst sträfliche Personen abgeschafft worden.

4. Daß er kein Prediger noch Schulmeister nit leide, der nicht seine Kirchen-Ordnung vnd Katechismum annehme.

4. Ich wünsche vor Gott, daß ichs nur bekommen könnte, weil ich beides, die Kirchen-Ordnung vnd Katechismum, in Gottes Wort gegründet vnd damit armirt weiß! Dieweill auch Andre ob ihrer Kirchen-Ordnung dermaßen fest halten, daß sie ihre Kirchendiener also darauf annehmen vnd keine widerwertige Lehre verstatten, warum wollte denn mir solches mehr als Anderen benommen sein?

5. Daß er furgibt, daß die Confeßion so die Zwinglische Sect vnd Schweizer a° 30 Kaiser Carolo alhier vbergeben wollen, doch nit angenommen worden a), die recht Augspurgische Confeßion sei, vnd nit die wir zu Naumburg vnterschrieben haben.

5. Dieß ist auch ein offenbarliche Lugen, ohn Zweiffel von denen erdacht, die mit der Augsburgischen Confession wie die a° 30 der kayserl. Majestet von den Fursten und Stenden übergeben, wohl content waren.

6. Daß die Zwinglianer vns feinder wie die Papisten; vnd daß sie Feindschaft zu vns suchen

6. Daß dies eine offentliche Lügen ist beßer nit zu bescheinen denn man laße das werkh selbst

a) Es ist die Tetrapolitana gemeint.

beschicht um ihren Irrthum zu beschönen, vnd daß sie ihren Gifft wider vns desto füglicher los- gißen khönnten.

7. Wenn Pfaltzgraf so eifrig zu der Augsburgischen Confeßion, so würde er seine Vnderthanen in der alten Pfaltz nit also tri- buliren, die dann vor dem In- terim vnd bishero eine woll reformirte einhellige Kirch der Augspurgischen Confeßion ge- wesen, haben auch die in Inte- rimszeiten vnd aller Verfolgung erhalten.

8. Wie gutherzig Pfaltz vnd Seine Prediger eß mit vns mei- nen erscheint auß dem, obwoll erlich vill Graven des Reichs mitt Pfaltz alhier, so lest er keinen in vnseren conventum kommen. Seine Prediger die reden. Denn ich mich von Nie- mand bisher abgesondert, sonder alle der Augsburgischen Confession verwandte Stende fur meine Mit- brüder erkhennet, vnd noch. Dieß Lügenmaull aber hat diese Lügen auß seinem neidischen Hertzen ge- schöpfft, vnd ist an ihm selbst, dieweil er vnd seines Gleichen diejenigen so dieser Meinung mehr denn mit papistischer Tyrannei verfolgt, vnd zu solcher Verfol- gung den Papisten mit ihren Condemnationen vnd sonsten im Werk öffentlich Ursach geben. Dergleichen dieser Seiten nie be- schehen.

7. Hier frage Ich das ver- logne Lügenmaul was für tri- bulationes seien damit Ich meine Vnderthanen dieses meines Für- stenthumbs hierbeylands tribuliret habe; er wolle denn das tribu- lationes nennen, daß man einen jeden ungestumen boshaftigen Cla- manten sein Truz vnd Muthwillen an seiner Obrigkeit vnd vnschul- digen Christen zu üben nit will gestatten.

8. Daß ich die Graven vnd Herren von den conventibus abgehalten ist auch ein wißentlich Lügen, vnd von denselben Graven vnd Herren selbst zu bescheinen; vnd will man im widderspill davon reden, daß man in solchen

schreien vnd predigen öffentlich wider vns, heißen vns Brüder Herrgottseßer, Capernaitas, Fleischfresser vnd mit dergleichen Schrifften mehr.

9. Was ihr Lehr anlanget ist notorie, daß sie nit allein nicht von der wahrhafftigen Gegenwärtigkeit deß Leibes und Bluts in dem Abendmal halten, sondern daß sie solches auch verbieten.

10. Setzen es sei Christo vnmüglich, daß er nach seiner menschheit bey vns auf Erden sei, die-

conventibus solche Handlungen vorgenommen, dabei etliche Fürsten vnd Graven nit sein *wollen*.

Was aber das Lästern in Predigten vnd Schrifften belangt, solchs würdt dieses Theils Predikanten vnd Theologen *nit* gestattet. Vnd da gleich von anderen oder etlichen vnbescheiden solches geschehn, ist mir nit bewust, auch weder mein Will noch Meinung. So ist jedoch dieses eine gesuchte vnd vnbillige Zumuthung, *mir* das aufzurupfen vnd für ein Vrsach der Absonderung anzuziehen. Dargegen aber am Tage, wie ihres Theils Predikanten vnd Scribenten mit Ketzern, Schwermern, Sacramentsschendern, Teufelslehrern vnd dergleichen Titeln vmb sich werfen, auch *die* bei ihnen für die allerbesten gehalten werden welche solches am allerbesten thun.

9. Das ist auch erstunken vnd erlogen, denn Ich vnd die Meinen ein solch wahrhafftige Gegenwertigkeit deß Leibs und Bluts Christi in seinem heiligen Abendmall bekennen, die in Gottes Wort mehr vnd besser gegründet ist als die so dies Lügenmaul bekhend.

10. Das ist auch eine öffentliche Schandlüge; denn wir sagen nicht, daß Christo als dem all-

weill Er gen Himmel gefahren, alda er loco circumscripto sitze, khönne nit zu vns herab biß am jüngsten Tag.

11. Trennen also die beiden Naturen in Christo, machen aus Ihm einen ohnmächtigen Menschen.

12. Setzen vnd halten, daß Christus durch sein Leiden vnd Sterben vnd seinem Vater geleisteten Gehorsam jhm diese Heiligkeit, darin jhn sein Vatter gesetzet, verdienet habe.

13. Halten in ihren Kirchen weder Beicht noch Absolution.

14. Wo nicht Predigttag taufen sie keine Kinder, deßen also

mächtigen Gottessohn etwas vnmöglich sei, sondern daß er dasselb nicht thun wolle was wider Sein Wort vnd Warheit streite.

11. Hängen also diese Schandlüge an die obige, und ist in dieses Theils Schrifften mannigfaltig vnd standhafftig widerlegt.

12. Bey diesem bedurff Ich dieses Lügenmaul so diesen Lügenzettull außgeben hat, daß er mich bericht, was er hiermit meine, denn Ich ihn ja nit verstehe.

Soll aber dieses die meinung sein, daß Christus erst mit seinem Leiden Ihm selbst seine Heiligkeit habe mußen verdhienen: so ist es öffentlich eine vnuerschämte Lügen, denn nichts dergleichen von den Meinigen gehört oder gedacht ist.

13. Ist Eins so wahr als das Andre, denn es ist Beides erstunken vnd erlogen.

Allein die Päbstische Ohrenbeichte vnd Hauffung der Privatabsolution ist abgethan, aber ohne Beichte vnd Absolution der Communicanten des Abendmahls, laut meiner Kirchen-Ordnung. Zudem wurd die Privatabsolution keinem so ers begehrt abgeschlagen.

14. Das ist erlogen, dann ich selbst etliche Kinder bei der

vill Kinder vngetaufft hinsterben. Glauben daß jhrer Eltern Glauben den Kindern zu Gute khomme, obgleich die Kinder nit getaufft werden vnd sterben.

Vesper oder Abendgebet auß der Tauff gehoben.

15. Halten nicht vom Jagtauff.

15. S. Paulus hat auch nichts davon gehalten, hätte sonst das Predigtamt den Weibern nicht verbotten. Müßte man sich deßhalb mit jhm, St. Paulus, auch in der Religion nicht einlaßen, wenn dieser die Leut zu Ketzern macht.

16. Keinem Sterbenden reichen sie das Nachtmal.

16. Dies würdt gestanden, vnd hat das Lügenmaul Gottlob einsmals eine Wahrheit geredet! Denn auch die Sterbenden das h. Abendmahl nit empfahen khönnen sondern die noch leben. Da ers aber auf die kranken . . so ist als wahr als die obige.

17. Die Prediger visitiren auch nicht die Kranken; haben also mehr Absurdität.

17. Dies ist auch eine wissentliche Lüge.

18. Und in summa halten von dem Menschen Christo nit mehr denn von Peter Paulo oder einem andern Heiligen.

18. Und in summa läugt dieses Lügenmaul gleichsam wenn Lügen ein besonder Kunst. Dieweil er denn in der summa also vnuerschämt vnd greifflich darauff lügt: so ist daraus leichtlich zu schließen was von dem obgesagten ganzen Register zu halten sei.

In Vrkhunde dieses mein Pfaltzgraff Friedrichs Churfürstens Handschrift. Signatum, Sonntags den ersten Decembris. a° 66.

Die Beschuldigungen, daß Friedrich wider sein früheres Bekenntniß handle, die verhaßten Schweizer in's Land hole, die Lutheraner tribulire, gehören zu den gewöhnlichsten der gegen ihn in Curs gesetzten, weil zu den gemeinverständlichsten. Seltener sind die, welche die Lehre von der Person des Erlösers betreffen. So schonungslos aber wie es in diesem Pamphlet geschah, war ihm noch nie der Vorwurf in's Gesicht geschleudert, sein Christus sitze an irgend einem bestimmten Ort im Himmel fest wie ein ohnmächtiger Mensch! Daß er die alte Ketzerei der Adoptianer erneue, indem er behaupte, der Heiland sei eben Mensch gewesen wie jeder andere und Sohn Gottes nur geworden durch sein freiwillig übernommenes Leiden (ein Rückschluß aus falschen Folgerungen der Heidelberger Lehre), — gerade diesen giftigsten Vorwurf hat Friedrich, wie seine Widerlegung beweist, nicht einmal verstanden: so ferne lag ihm, was man ihm damit aufbürden wollte. Was er aber von den Angriffen verstand, das hat er, wie wir sahen, schlagfertig beantwortet. Wie treffend ist auf die Beschuldigung, daß er die „wohlgeordnete" Kirchenordnung Ottheinrich's beseitigt habe, die Frage: warum denn der Lutheraner Herzog Wolfgang sie auch abgethan? Und wie vielsagend ist auf den Vorwurf, daß er nur Anhänger seines Katechismus berufe, statt aller Antwort der Seufzer: „wollte Gott daß ich's nur könnte!"

Wer mag das Pamphlet verfaßt haben?

Wenn Friedrich gemeint hätte, irgend ein Theologe, irgend Einer aus der lutherischen Partei hätte es gemacht und also nur auf den Namen eines lutherischen Fürsten erdichtet, so würde er sich mit seiner Widerlegung nicht bemüht haben. Er hat, so müssen wir daraus, daß er es einer selbstverfaßten Beantwortung für werth hielt, schließen, dafür gehalten, es sei wirklich von einem lutherischen Fürsten während des Tages von Augsburg in Augsburg selbst[a]) zu dem Zweck verfaßt, durch geschlossenes Auftreten der evangelischen Stände ihm Verlegenheiten zu bereiten. Und wenn er das annahm: an wen anders konnte er denken als an Christoph von Württemberg?

---

a) S. Nr. 5 „alhier" vbergeben; Nr. 8 „alhier".

Die von ihm verfaßte Vertheidigung ließ er, wie das Geleitschreiben zeigt, durch seinen Sohn, den im Glauben ihm gleichgesinnten Pfalzgrafen Johann Casimir, an den Landgrafen Philipp von Hessen übersenden. Der Pfalzgraf spricht freilich die Meinung seines Vaters nur dahin aus: es sei die Famosschrift von den „Widerwärtigen und Mißgünstigen" ausgegangen; aber je allgemeiner die Worte klingen, je specieller pflegen sie wohl gemeint zu sein. Dazu war ja die Schrift anonym in Umlauf gekommen und hatte deshalb Niemand das Recht, irgend wen bestimmt als ihren Verfasser anzusprechen. Wer aber die damalige Zeit und die Verstimmung der religiösen Parteien kennt, wird es für glaublich halten, daß Christoph von Württemberg sie geschrieben hat, und sich damit trösten müssen, daß der Landgraf den widerlegenden „Nachweis" an die richtige Adresse hat gelangen lassen. Denn daß Philipp dem Württemberger Hof Kenntniß davon gegeben habe, dafür bürgt uns die Hochachtung, welche er für Friedrich empfand.

2.

Die Rechtfertigung durch den Glauben.

Von

J. P. Romang.

> Justificat impium Deus, non solum dimittendo, quae mala facit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum sanctum. *Augustinus.*

Es ist etwas Eigenes in den neuesten kirchlichen Bewegungen, daß einerseits Manche, die sich um die Herstellung einer lebendigen kirchlichen Gemeinschaft bemühen, Diejenigen, welche in Folge der neuern Bildungsentwickelung sich derselben entfremdet haben, dadurch wiederum für sie zu gewinnen suchen, daß sie, auf den allgemeinen Bildungszustand eingehend, ihnen nicht zumuthen, zum

unveränderten frühern Glauben zurückzukehren, sondern nur die Zustimmung zu dem Allerwesentlichsten desselben verlangen, und daß andererseits Viele, die sich selbst bisher als außerhalb der Kirche stehend anzusehen schienen, wiederum die Stellung wirklicher Glieder in ihr einzunehmen bereit sind, ohne daß eine Ueberzeugungsänderung bei ihnen anzunehmen ist. Beides zeigt sich bei den Bestrebungen für eine Constitution der evangelischen Kirche auf der Grundlage der zu größerer Bethätigung aufgerufenen Gemeine. Blos mit einer Gesellschaftsverfassung wird man aber keine des Namens würdige christliche Kirche herstellen, sondern nur, wie Andere wirklich darauf hinarbeiten, durch gemeinsame religiöse Ueberzeugungen, entweder in der Weise der frühern, oder nach einer umgestalteten Lehre. Constructive kirchliche Entwickelungen sind nie anders zu Stande gekommen, als in wirklicher Glaubenserzeugung, sei es in mehr gefühls- oder in mehr verstandesmäßiger Weise. Und wie der zu einiger Bestimmtheit ausgebildete Glaube von der theoretischen Seite ein Fürwahrhalten ist, so gehört zu seiner Ausgestaltung eine Lehre wohl ebenso nothwendig, als zu der bedeutsameren praktischen Wirkung der Lehre eine dieser wenigstens theilweise ursprünglich vorausgehende praktische Lebenserregung.

Um eine die ganze Volksgemeinschaft umfassende Kirche herzustellen, rathen freilich gewichtige Stimmen, alles Dogmatische wenigstens einstweilen bei Seite zu lassen, weil die dogmatischen Ueberzeugungen beim gegenwärtigen Bildungszustande so sehr auseinandergehen, daß auf dieser Basis eine Einigung der Geister nicht möglich sei. Diese Meinung ist auch gewiß nicht ohne Veranlassung ausgesprochen worden. Bis zu einer gegenseitigen Durchdringung der Gegensätze im gegenwärtigen Bewußtseinszustande wird es damit schwer halten. Kann aber ohne wesentliche Gemeinschaft der Ueberzeugung eine Kirche gedacht werden? Und selbst in einem Auflösungs- und Uebergangszustande wird man auf jeder Seite irgend einer Lehre nicht entbehren können, auch nicht bei solchen Bestrebungen.

Man legt bei dieser Ansicht das Hauptgewicht auf dasjenige, was auch in der Religion ethisch heißen kann. Dieses aber wird dann der Gegenstand der dabei geführten Reden, die damit doch

wohl auch eine Lehre gewinnen. Dasselbe wird auch wirklich in der geistigern Gestaltung der Religion eine größere Geltung finden sollen, als ihm häufig zugestanden worden ist. Doch schwerlich wird der in höherem Maße religiös gestimmte Theil des Volkes aus allen Ständen für eine allgemeine Volkskirche gewonnen, noch werden Diejenigen, welchen eine solche Vereinigung zusagt, fest unter sich geeinigt werden zu einer Gemeinschaft, die neben derjenigen des Staats und der freien Geselligkeit eine sehr große Bedeutung gewinnen könnte, wenn man nicht auch das Wichtigste eigentlich dogmatischer Lehre festhält.

Die Glaubenslehre würde aber in manchen Punkten eine sich mit dem unter der Wirkung der allgemeinen Bildung erzeugten Bewußtseinszustande besser, als die ältere kirchliche, vertragende Gestalt zu gewinnen suchen sollen. Was uns bei dieser Bemerkung vorschwebt, wollen wir an einem bestimmten Lehrstück zu zeigen suchen.

Seitdem wieder ein ernstlicheres religiöses Interesse erwacht ist, wird in mündlichem und schriftlichem Vortrag der evangelischen Lehre die Rechtfertigung durch den Glauben allein wiederum als die Fundamentallehre der evangelischen Kirche eifrig hervorgehoben, selbst von Solchen, die im Ganzen eine sehr freie Stellung zur Kirchenlehre einnehmen und, gegen das Dogmatische sich erklärend, nur das Ethische pflegen zu wollen scheinen. Dabei wird denn auf eine nicht wünschenswerthe Weise der Gegensatz zwischen Protestanten und Katholiken wieder schroffer und gespannter, und, was uns zunächst noch unerwünschter vorkommt, auch unter den Protestanten wird dabei Manchen Anstoß gegeben. Die einseitige Hervorstellung dieses dogmatischen Moments in der üblichen Weise trägt nicht dazu bei, die der Kirche entfremdeten Gebildeten wieder zu dieser zurückzuführen, und die jetzt bei Einigen vorkommende Fassung dieser Lehre, nach welcher der Glaube nur die irgendwie auf das Absolute oder Göttliche sich beziehende sittliche Gesinnung sein würde, unabhängig von jeder bestimmten Lehre, befriedigt Diejenigen nicht, welche noch vom Geiste der biblischen und kirchlichen Lehre durchdrungen sind. Und bei beiden Richtungen setzt man sich bei der Geltendmachung der Gerechtigkeit durch den Glauben allein

sehr oft allzu leicht hinweg über die Ungerechtigkeit des Lebens. Eine erneuerte Durcharbeitung dieser Lehre dürfte auch weder in Hinsicht auf die tiefere Wahrheitserfassung noch auf die praktische Lehrbehandlung überflüssig sein.

Indem wir es denn versuchen möchten, hierzu einen kleinen Beitrag zu leisten, wobei wir uns nicht sofort die Zustimmung der Theologen versprechen, sondern die unsern Ansprüchen genügende Beachtung würden gefunden haben, wenn wir eine, die dabei in Frage kommenden Interessen mehr fördernde Bearbeitung dieser Probleme veranlassen könnten, stellen wir uns ziemlich auf den Standpunkt der allgemeinen Bildung, doch so, daß wir von dem Grund der neutestamentlichen Lehre nicht abzukommen hoffen, und werden nur im Vorbeigehen auf die Differenzen der katholischen und der protestantischen Darstellung Rücksicht nehmen, unausgesetzter und einläßlicher aber auf die Vorstellungsweise der gemeinverständigen Bildung. Je mehr denn diese Rücksicht vorwaltet, desto mehr muß das Dogmengeschichtliche und überhaupt Theologisch-Wissenschaftliche zurücktreten und dagegen die dialektische Behandlung vorherrschen, oder die Bearbeitung der Begriffe dieser Sachen.

I. Begriff der Rechtfertigung.

Es ist eine große Angelegenheit des religiösen Bewußtseins, daß es vor Gott als gerecht gelten könne. Nur bei sehr niedriger geistiger, besonders sittlicher Entwickelung, wo der Mensch ausschließlich von Furcht und Hoffnung in Hinsicht auf die sinnlichen Angelegenheiten erfüllt ist, in den Vorstellungen von dem Göttlichen nur das Moment der Macht hervortritt, vor der man sich fürchtet, oder bei der man Hülfe sucht, das Bewußtsein des Guten und Bösen aber noch sehr wenig entwickelt ist, — nur auf solchen Standpunkten macht sich das Bedürfniß der Sündenvergebung, der Rechtfertigung nicht geltend. Sobald aber, auch in nicht sehr ethisch bestimmten Religionen, die Gottheit als Rächerin des Bösen erkannt wird, kann der Mensch nicht unterlassen, irgendwie eine Sühne zu suchen für seine Schuld.

Im Verhältniß denn, wie in der über alle Vergleichung am meisten ethischen christlichen Religion die Gottheit im höchsten Sinne des Worts als heilig und gerecht, der Mensch aber als unheilig und ungerecht deutlicher erkannt worden ist, wird die Frage wichtiger, wie wir gerecht werden können. Es ist auch der nicht am wenigsten bedeutsame Beweis der tief-sittlichen Natur jener Erregung der Geister zur Zeit der Reformation, daß diese Frage bei den Protestanten so sehr in den Vordergrund getreten ist. Dies geschah übrigens um so natürlicher, da das religiöse Bewußtsein sich erhoben hatte gegen die Veräußerlichung des Religiösen, wie sie überhaupt und ganz besonders in Hinsicht auf die Sündenvergebung damals noch mehr als sonst in der katholischen Kirche überhandgenommen hatte. Je entschiedener es sich von dieser Verkehrtheit abgestoßen fühlte, um so mehr zog es sich auf sich selbst, in die Innerlichkeit des Gemüths zurück und vertiefte sich ganz natürlicher Weise vornehmlich in diejenigen Schriftstellen, welche davon reden, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben. Bei jeder tiefer gehenden religiösen Entwickelung muß die Sache, auf welche es hierbei ankommt, in ernstliche Erwägung gezogen werden.

Das sowohl in sittlicher als in wissenschaftlicher Hinsicht ganz oberflächliche Bewußtsein ist geneigt, zu sagen, dadurch werde der Mensch gerecht, daß er recht thue, wozu man das ausreichende Vermögen zu haben meint. Das christliche Bewußtsein jedoch ist nie so oberflächlich gewesen. Auch bei den Katholiken blieb selbst in Zeiten der Verflachung und des Verfalls die Gesinnung ernster und tiefer. Die Entsündigung, die Herstellung in das richtige Verhältniß zu Gott war auch bei ihnen die große Angelegenheit, in welcher die Kirche Hülfe bieten sollte. Und wenn auch Viele die Sühne in einer magischen Wirkung äußerlicher Verrichtungen zu gewinnen meinten, so war es doch stets die eigentliche Lehre der Kirche, daß sie gewirkt worden sei durch Christum, und daß eben die Theilhaftigkeit an der Wirkung seines Opfers durch die Kirche vermittelt werde.

Das dem Standpunkt des christlichen Glaubens entrückte Bewußtsein könnte sich auch durch die tiefere Vernunftwissenschaft

wofür keineswegs einzig an Kant zu erinnern wäre, belehren lassen, daß der Mensch von Natur mehr böse ist, als gut, daß auf allen Bildungsstufen er sich so zeigt, daß er aus sich selbst nicht vermag, weder die auf sich geladene Schuld zu tilgen, die Sünde ungeschehen zu machen, noch aus der fortdauernden Macht der Sünde sich ganz herauszuarbeiten. Was jedem nicht ganz hinter aller wahrhaft menschlichen Entwickelung Zurückgebliebenen oder in die tiefste Verwilderung Versunkenen unmittelbar das Gewissen bezeugt, das erkennt und erweist die den sittlichen Dingen sich zuwendende tiefere Vernunftwissenschaft. Das Schuldgefühl erzeugt sich auch im Vernunftbewußtsein, die Erlösungsbedürftigkeit wird auch von diesen anerkannt und nachgewiesen.

Diese ethischen Wahrheiten finden eine begriffliche Begründung in der theoretischen Vernunftentwickelung. Wer des Gedankens des Unendlichen fähig und die Stellung des Endlichen zu diesem zu fassen im Stande ist, der kann dem Letzteren keine Selbstständigkeit gegenüber dem Ersteren zuschreiben; der erkennt, daß das Endliche Alles, was es ist und hat, empfängt vom Unendlichen und in seinem ganzen Dasein durch dasselbe getragen wird. Tritt dann die sittliche Entwickelung nicht ganz zurück, erzeugt sich ein Bewußtsein geistiger Werthe, ein Bewußtsein des Guten im eigentlichen Sinn dieses Wortes; so stellt sich, wie Plato sich ausdrückt, dieses dar als sogar über das allgemeinste Sein (nach seiner blos theoretischen Fassung) erhaben — auch bei Verwerfung der gemeinhin geltenden Zweck- und Güterbegriffe, wie bei Spinoza, als das reale Wesen des Absoluten, als das wahrhaft Göttliche. In Hinsicht auf das Gute erkennt das wahrhaft vernünftige Bewußtsein noch ganz besonders seine unbedingte Abhängigkeit von Gott. Nicht nur kann kein Besonnener sagen: ich bin ohne Sünde, ich habe das Vermögen zu allem Guten, was Gutes in mir ist, habe ich einzig von mir selbst; sondern die tiefere vernünftige Besinnung hat seit Plato immer erkannt, alles Gute komme einzig von Gott, Gott sei allein gut und Derjenige, welcher allenthalben alles Gute wirke. Namentlich in Hinsicht auf sich selbst erkennt bei einiger Besinnung Jeder nothwendig an, sowohl das von Geburt an ihm einwohnende als das im Verlaufe seiner Daseinsentwickelung sich einstellende

Gute habe er einzig von Gott. Dies zu verkennen zeigt nicht nur theoretische, sondern noch mehr praktische, sittliche Unentwickelung und Verkommenheit.

Und je mehr der Mensch sich zur Ahnung, zum Gefühl, zur Erkenntniß des wahrhaft Guten erhoben hat, je deutlicher ihm die Idee des Guten aufgegangen ist, die Idee des Guten im Menschen, die Idee des Guten in noch höherem Sinne, des göttlich Guten — des Heiligen — der wahren, innerlichen, nicht, wie der Brief an die Hebräer von dem alttestamentlichen Gottesdienste treffendst sagt, einer äußerlichen Heiligkeit, — desto mehr muß er den Abstand erkennen von dieser Vollkommenheit, in welchem er sich befindet, desto geringer, werthloser, ja, insofern sie schuldvoll ist, weniger noch als werthlos, seine eigene Existenz. Und da er einer Berufung zu dieser Vollkommenheit sich bewußt ist, da er sein Zurückbleiben hinter derselben, jeden Verstoß gegen dieselbe als seine Schuld empfindet, weil das Böse nicht von Gott gewollt und gewirkt sein kann, wir es eben als unser Eigenes erkennen müssen, als unser eignes Sein und Thun; so wird denn um so dringender das Bedürfniß der Entsündigung, der Erlösung, daß wir des Guten theilhaftig werden möchten. Die Deutlichkeit dieser Erkenntniß, die Lebendigkeit dieser Empfindung ist ein sicherer Maßstab unseres sittlichen Strebens, unserer sittlichen Entwickelung. Davon nichts anzuerkennen, ist nicht nur Unwissenheit, es ist sittliche Verkommenheit.

Wenn demnach eine Rechtfertigung noth thut, eine Herstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott, eine Befreiung von Schuld, Sünde und Strafe, im Verlaufe dieses Daseins ein Hinzukommen, ein Neuanfangen des Guten; so muß dies Alles von Gott kommen, durch einen Act Gottes, der nicht bedingt sein kann durch irgend ein vorausgegangenes Thun und Verdienst des Menschen, der vielmehr die über den solcher Hülfe bedürfenden Zustand hinausgehende sittliche Thätigkeit erst ermöglicht und begründet, ganz ebensosehr, wie die auf der angeborenen sittlichen Begabung beruhende durch Den, von dem die Begabung kommt, begründet ist. In durchaus keiner Beziehung wird von Verdienst des Menschen vor Gott die Rede sein können. Die biblische Offenbarung hat

in ihrem Gebiet diese Erkenntniß erst recht zu allgemeinerer Anerkennung gebracht. Die Vernunftwissenschaft erhebt sich jedoch ebenfalls dazu. Wofern diese unsere Stellung zu Gott recht erkannt wird, würde es in Hinsicht auf Gott im Allgemeinen nicht sehr wichtig sein, ob dem Menschen, wie er von Natur ist, ein bedeutsameres Vermögen zum Guten zugeschrieben werde, als die protestantische Lehre zu thun pflegt. In Hinsicht auf die so leicht eintretende Selbstüberhebung, diese schlimme Gestalt der Verirrung und Sünde, und auf die Bedeutung des Werkes Christi ist jedoch dieser Unterschied wichtig. Denn nach der tiefsten Grundüberzeugung des christlichen Bewußtseins ist die wahre Entsündigung, die Theilhaftigkeit am Guten, an der Gerechtigkeit, für den Menschen vermittelt durch Christum. Die protestantischen Theologen haben indessen die Unfähigkeit des Menschen zum Guten, wie er von Natur ist, als doch noch größer dargestellt, als Christus sie voraussetzt. Die durch das Wort Rechtfertigung bezeichnete Sache ist aber jedenfalls von der allerhöchsten Wichtigkeit.

Dabei ist denn für uns jetzt zuvörderst die Frage, wie die Rechtfertigung zu fassen sei. Das Wort „rechtfertigen", wie das dadurch verdeutschte griechische des Neuen Testaments und das lateinische der früheren Kirchen- und Theologensprache, alle bedeuten, nach allgemeinerer Fassung: als gerecht hinstellen, so daß der Gerechtfertigte als gerecht gelten könne, sei es, daß er ungerechten Beschuldigungen gegenüber für gerecht erklärt oder, wenn er es eigentlich nicht wäre, doch dafür gelten gelassen, irgendwie von der Schuld oder jedenfalls von der Strafe befreit werde, wobei Jeder sogleich einsieht, daß die Lossprechung von den Folgen der Schuld leichter zu fassen ist, als die von der wirklichen Schuld selbst, besonders wenn nicht noch etwas Anderes mit dem Gerechtfertigten vorgeht, als nur eine Erklärung über ihn.

Wir müssen uns aber vor Allem bestimmter erinnern, wie die Rechtfertigung in der protestantisch-kirchlichen Lehre gefaßt wird. Denn es handelt sich bei dieser Betrachtung nicht um die Entwickelung einer allgemein vernunftwissenschaftlichen Ansicht über die Herstellung des richtigen Verhältnisses des Menschen zu Gott, sondern um die Verständigung des gebildeten Bewußtseins über die christ-

liche Lehre in dieser Hinsicht, von welcher im Ganzen die Bildung nicht ohne großen Schaden sich losmachen kann.

Nun ist bekannt, wie von den Reformatoren und nach ihnen seither durchgängig von den protestantischen Theologen die Rechtfertigung nicht nur als ein göttlicher Act gefaßt wurde, was nach der obigen Bemerkung auch vernunftwissenschaftlich nicht angefochten werden kann, sondern ausdrücklich als ein gerichtlicher Act, in welchem der Mensch von Gott als Richter von der Sünde und von den ewigen Strafen freigesprochen, nicht gerecht gemacht, sondern für gerecht erklärt, die Gerechtigkeit Christi, die dabei als eine dem Sünder äußerliche und fremde gefaßt wird, ihm zugesprochen, ihm als die seinige zugerechnet, er der Kindschaft Gottes und der Seligkeit theilhaftig gemacht werde, ohne einiges Verdienst von seiner Seite. Die Bewirkung des Zustandes hingegen, in welchem der Mensch gut, gerecht und heilig sein würde, wird als fernere Wirkung des heiligen Geistes, als die Heiligung, von diesem Act unterschieden. Und in oratorischer und populärer Darstellung wird nicht selten so von diesen Dingen geredet, als ob der Mensch bei noch anhaftender Sünde vor Gott wirklich gerecht sein könnte. Selbst in kirchlichen Bekenntnißschriften wird ausdrücklich gesagt, obschon sie nach der Verderbniß ihrer Natur Sünder seien und bleiben, so lange sie diesen sterblichen Leib mit sich herumtragen, werden die Gläubigen für gerecht erklärt. Und durch den Glauben allein soll der Mensch dieser Rechtfertigung theilhaftig werden, durch einen auf's bestimmteste von der Liebe und den sittlichen Werken ausgeschiedenen Glauben. Dies ist die kirchlich-protestantische Lehre, wie sie im Jugendunterricht, in der Predigt und den Erbauungsbüchern immerfort vorgetragen wird, von Vielen jetzt freilich, bei einer von der frühern sehr abweichenden Auffassung der Gerechtigkeit Christi, nicht mit sorgfältiger Ausscheidung der Liebe vom Glauben, aber häufig in nicht tieferer Fassung des Glaubens selbst, und auf eine Weise, daß weniger als durchschnittlich früher denn doch auf die Bewährung des Glaubens in guten Werken gedrungen wird; weil nicht der gleiche sittliche Ernst überall vorherrscht, wie in der Reformationszeit.

Bekanntlich wendeten die Katholiken gegen diese Fassung ein, di-

Gerechtigkeit Christi stünde dabei zu den Gläubigen in einem äußerlichen Verhältniß; sie würde ihnen fortwährend äußerlich bleiben, wie ein Kleid dem Körper, welcher damit bekleidet werde; sie sollte die Ungerechtigkeit des Menschen, und zwar nicht nur die vergangene, sondern auch die noch fortdauernde bedecken, daß Gott sie nicht sehe, indem er sie vor seinen Augen verberge, die Sünder als Gerechte schaue, obschon sie es nicht seien, so daß er sie denn mit ihren noch fortdauernden Sünden in den Himmel aufnehme. Diese Einwürfe der Katholiken führen wir deswegen an, weil das gemeinverständige Bewußtsein bei den Protestanten ganz ähnliche erhebt. Ja, wenn die Katholiken sagen, Moralität und Religiosität werden durch diese Lehre in einen Gegensatz zu einander gestellt, so würde das gemeinverständige Bewußtsein geneigt sein, zu sagen, dieselbe widerstreite den allgemeinsten und unzweifelhaftesten Grundsätzen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit. Auch bei den Protestanten kommt dem gemeinen Verstande diese blos zugerechnete (imputativa) Gerechtigkeit vor als eine nur eingebildete (putativa). Es kann so scheinen, wenn der Glaube, wie nicht unnatürlicher Weise zunächst geschieht, als nur theoretische Function, als Fürwahrhalten gefaßt wird. Die protestantischen Theologen faßten ihn freilich ebensosehr als praktische Function, und daß in den Himmel, zur höchsten Seligkeit der durchaus vollkommenen Geister, die Gläubigen mit ihren Sünden eingehen können, war nicht ihre Meinung.

Die Rechtfertigung indessen wurde ausdrücklich als Gerechterklärung definirt, im Gegensatz zu den Katholiken, die sie als Gerechtmachen, Mittheilung, Eingießung der Gerechtigkeit bestimmten. Und wer sich nicht der Einbildung überläßt, der Mensch habe von sich aus das Vermögen, gerecht zu werden, könne nur durch sich selbst, seine Entwickelung und eigene That es werden, so daß er dann nur von Gott als solcher anzuerkennen sei; wer anerkennt, daß die Rechtfertigung nur durch eine That Gottes zu Stande kommen könne, — der wird vom Standpunkt des gemeinverständigen Bewußtseins aus geneigter sein, die katholische, als die protestantische Fassung anzunehmen. Das zu Grunde liegende, durch „rechtfertigen“ übersetzte neutestamentliche Wort läßt wirklich beide Bedeutungen zu und hat unzweifelhaft bei Paulus selbst beide.

Nach der protestantischen Fassung der Rechtfertigung hat dieselbe zuvörderst eine negative Bedeutung, nämlich die der Vergebung der Sünde, der Erlassung der Strafe, dann aber auch eine positive, der Zurechnung des Verdienstes Christi, der Annahme als Kinder Gottes und der Mittheilung der ewigen Seligkeit. Auch bei Paulus ist Beides zu unterscheiden. Und auch, daß bei dem, der als ein wahrhaft Gerechtfertigter anzuerkennen sei, die Sünde nicht immerfort herrschen, es bei ihm nicht an guten Werken fehlen dürfe, also, da doch die ganze Herstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott von göttlicher Gnadenwirkung abgeleitet wurde, die göttliche Bewirkung der Gerechtigkeit im Menschen nicht ganz verworfen werden kann, macht sich sowohl bei den protestantischen Theologen, als bei Paulus geltend, wenn doch der Glaube ohne die Liebe nichts wäre, der Gerechtfertigte nicht in der Sünde beharren soll, und der wahre Glaube nach moralischer Nothwendigkeit die guten Werke als Früchte der Dankbarkeit hervorbringt, so daß der Mensch seines Glaubens nur aus diesen Früchten gewiß werden könne.

Es war aber den protestantischen Theologen vor Allem zu thun um Beruhigung in Ansehung der Strafe, um die Zuversicht der Versöhnung mit Gott und der ewigen Seligkeit. Und auch bei Paulus tritt diese Seite der Sache zunächst am meisten hervor. Den Allermeisten ist vor Allem hieran gelegen, und wir Alle müssen wünschen, daß uns Gott nicht nur in dem Maße seine Güte zuwende, wie wir bereits gut sind. Doch ist auch nicht zu leugnen, daß die Seligkeit sehr oft nicht im tiefsten, geistigsten, ethischen Sinne gefaßt wird, daß es eine egoistische Gesinnung ist, am meisten nach der Erlösung von der Strafe, nicht von der Sünde, sich zu sehnen, und auch, daß die auf die begangene Sünde zurückschauende Richtung nicht in höherem Maße der höheren, göttlichen Lebenserregung eignet, als die nach der Heiligung hinausschauende. Diese wird nicht hinter der andern zurücktreten sollen, wie denn bei derjenigen Frömmigkeit, die von Allen als die gesundeste und wahrhaft christliche anerkannt wird, namentlich bei Paulus, dies wirklich der Fall ist.

Daß von Gott erklärt werde, der, welcher ein Sünder, ein

Ungerechter war und noch ist, solle nicht nach dem Gesetze der strengsten Wiedervergeltung behandelt, sondern es solle ihm Strafe erlassen, er solle gegen sein Verdienen göttlicher Wohlthaten theilhaftig werden, — ist weder mit der Wahrheit noch mit der Gerechtigkeit im Widerspruch. Das Gesetz der Wiedervergeltung hat zwar auch in der von Gott festgestellten Weltordnung seine Bedeutung. Doch schon in der menschlichen sittlichen und rechtlichen Gemeinschaft ist seine strengste Durchführung nicht der letzte und höchste Zweck, ist nicht immer das wirksamste Mittel zur Bewirkung des Guten. Vielmehr erkennen Alle, wenn auch nicht in jeder, doch in der am gehörigen Orte und in der rechten Weise eintretenden Vergebung, Begnadigung, man möchte sagen: eine höhere Potenz des Guten und Gerechten. Dürften wir nicht der Annahme eines Nachlassens von der strengsten Vergeltung bei Gott Raum geben, so gäbe es keine Hoffnung, keine Möglichkeit des Heils für den Sünder. Das Entsprechen moralischen Verhaltens und physischen Befindens, die gegenseitige Werthung und gleichmäßige, gleichsetzende Abwägung und Bestimmung dieser incommensurablen Größen, ist überhaupt schwer in haltbare Gedanken zu fassen. Mit der Strafe würde es sich machen, wenn nur die Sünde, die Schuld gehoben wäre. Wenn das Uebel nicht als Strafe und auch nicht als Hemmung des Guten empfunden werden müßte, so würde es seine Bedeutung verlieren für Den, welchem es nur um das Gute zu thun ist. Ein göttlicher Gnadenrathschluß aber, sich der Sünder zu erbarmen, sie nicht rettungslos ihrem Verderben zu überlassen, eine göttliche That, um sie, gegen ihr Verdienen, und vor all ihrem eignen darauf bezüglichen Thun, zu Gerechtigkeit und Seligkeit zurückzuführen, muß jedenfalls angenommen werden, wenn nicht Alle verloren sein sollen.

Etwas Anderes ist es mit der Annahme, daß Gott erklären sollte, Der, welcher böse und ungerecht war und seinem wirklichen Zustande nach es immerfort ist, sei gerecht; daß Gott ihn als einen Andern sehe und sehen wolle, als er ist, und daß er ihn, was, gesetzt, es sei nie der Sinn des Systems gewesen, allfällig in einzelnen Ausdrücken zu liegen scheinen könnte, mit seiner in ihm noch ungetilgten Sünde den sündlosen, vollkommenen Wesen

gleichsetze und in die Gemeinschaft ihrer Seligkeit aufnehme. Auch in menschlichen Gerichtsverhandlungen, nach deren Analogie die Rechtfertigung bei den Protestanten vorgestellt wird, ist die Freisprechung eines Angeklagten richtig und wahr nur, wenn entweder wirklich keine Schuld stattfindet oder nach dem eigentlichen Sinn des Urtheils nicht ausgesprochen werden soll, daß keine vorhanden sei, sondern nur, daß keine Strafe verhängt, daß er wie ein Schuldloser behandelt werden solle, was denn auch bei wirklicher Verschuldung bisweilen aus sehr zureichenden Gründen geschehen mag. Soll aber die Freisprechung eine Schuldlos-, eine eigentliche Gerechterklärung sein, während doch Schuld vorhanden ist, so ist ein solches Urtheil überall eine Unwahrheit und auch eine Ungerechtigkeit. Der genauere Ausdruck würde schon im menschlichen Gerichte Beides unterscheiden; allein man hat hier oft Gründe, es nicht zu thun.

Schlechterdings ungedenkbar ist es denn, daß Gott, der Allwissende, Heilige und Wahrhaftige, so urtheilen, in diesem Sinne den Sünder für gerecht erklären sollte. Und der vollkommenen Seligkeit, von welcher wir dies wohl mit Sicherheit erkennen, daß sie hauptsächlich im Bewußtsein der eigenen Sündlosigkeit und Vollkommenheit bestehen wird, kann der Natur der Sache nach der immerfort mit Sünden Behaftete nicht theilhaftig werden. Ausdrücke dieser Art sind zwar in der populären Behandlung dieser Sachen vor Leuten, die ganz nur an die althergebrachte Weise gewöhnt sind, zuläßlich; doch sollte nie versäumt werden, den fast unvermeidlichen, sehr leicht schädlichen Mißverständnissen mit allem Fleiß zu wehren. Auch der Ausdruck, daß Gott den Gläubigen die Gerechtigkeit Christi zurechne, verlangt ähnliche Behutsamkeit und hat für das richtige Verständniß nicht geringere Schwierigkeit. Zwar gebraucht in Beziehung auf diese Sachen Paulus mehrfach ein Wort, das nur mit „zurechnen“ übersetzt werden kann, und man soll sich nicht darüber verwundern, daß in Hinsicht auf dasjenige, was Gott anstatt anderer Leistungen gelten lasse, dieser Ausdruck vorkommt, insofern dabei nicht an ein gerichtliches Urtheil, sondern nur an eine Erweisung der Güte Gottes zu denken ist, wie beim Glauben Abraham's, der ihm sei zur Gerechtigkeit gerechnet worden, wodurch eben angedeutet werden soll, in welchem Sinne bei den

Gläubigen eine Zurechnung der Gerechtigkeit stattfinde. Eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi aber in der Weise der Uebertragung materieller Werthe in einem Schuldbuch von einem Namen auf den andern, wie nicht selten davon geredet wird, läßt sich bei höherer Entwickelung des sittlichen Bewußtseins und der Denkthätigkeit nicht festhalten. Diese Fassung ist doch gar zu äußerlich für Dinge von noch tieferer Innerlichkeit und höherer Bedeutung, als Sittlichkeit und Gerechtigkeit in menschlichen Verhältnissen. Daß die vor Gott geltende Gerechtigkeit als eine dem Menschen zunächst äußerliche gefaßt wird, ist nicht anzufechten; denn bestünde sie bereits in uns, so wären wir schon gerecht und bedürften keiner Rechtfertigung. Aber wenn wir wahrhaft gerecht werden sollen, so wird sie wirklich die unsrige werden müssen.

Uebrigens wird, wer empfindet, wie sehr wir einer Sühne für unsere Sünde, einer Tilgung unserer Schuld bedürfen, nicht Alles leichtfertig abweisen, was seit den Aposteln den Lehrern der Christenheit bei solchen und ähnlichen Worten vorschwebt. Zur Herstellung des richtigen Verhältnisses des Sünders zu Gott bedarf es einer nicht nach menschlicher Weise denkbaren, nicht durch menschliches Thun und creatürliche Mittel zu vollziehenden Sühne für die Sünde, einer Tilgung der Schuld, daß Gott selbst versöhne die Sünde mit ihm selber, — dieses Irrationalen oder Hyperrationalen bedarf es, daß das Geschehene, die Sünde, die Schuld, gewissermaßen ungeschehen gemacht werde. Das muß objectiv vor Gott, durch übercreatürliche, göttliche Vermittelung und That geschehen sein, und der Sünder, der gerettet werden soll, muß dessen theilhaftig gemacht werden. Dies kann bei tieferer sittlicher Erregung nicht bestritten werden. Also soll man denn auch an dem nicht ganz Rationalen der Ausdrücke von diesen Dingen nicht zu sehr Anstoß nehmen.

Und was hier, den Einwendungen des gemeinverständigen Bewußtseins entsprechend, vorgebracht worden ist, braucht eigentlich den Theologen nicht erst gesagt zu werden. Sie meinten etwas nicht leichthin Abzuweisendes. Allerdings lag, wie meistens bei nicht mehr als gewöhnlicher Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, allzusehr die Gesinnung zu Grunde, welche vor Allem Vergebung der Sünde und zwar hauptsächlich im Sinn von Straferlassung

und Mittheilung der Seligkeit wünscht, und zugleich die Vorstellung, Gott wolle zwar die Sünder begnadigen, doch, wie die Menschen unter einander es für billig halten und es auch im Verhältniß zu Gott nicht mit Unrecht für unerläßlich angesehen wird, da es ja sonst auch an den allerersten Regungen jedes Strebens nach Besserung gänzlich fehlen würde, nur wenn sie sich vor ihm demüthigen, Gnade suchen und sie dankbar annehmen. Und überhaupt war die ganze Auffassung zu sehr juristisch, wie denn der alles Göttliche vermenschlichenden Vorstellung sich das göttliche Richten und Vergeben fast unvermeidlich so gestaltet. Die Rechtfertigung, die Gerechterklärung sollte indessen, wenigstens zunächst, eben die Gewährung dieser Gnadenerweisung bedeuten, daß der Mensch aus Gnaden, als wäre er gerecht, behandelt, nicht aber, daß er als ein wirklich Gerechter in das göttliche Wissen aufgenommen, dafür anerkannt und erklärt, daß seine moralische Beschaffenheit derjenigen der wirklich Gerechten gleichgestellt werde. Auch die Annahme als Kinder Gottes bedeutete die unverdiente Behandlung als solcher, und unter der Schenkung der Seligkeit verstanden sie die Zusicherung derselben im jenseitigen Leben, wenn die Sünde ganz werde hinweggenommen sein.

Man hatte, wie schon ist bemerkt worden, zuerst die mehr negative Seite der Sache im Auge, die Vergebung der Sünde, daß Gott derselben nicht mehr gedenke, mit dem Menschen ungeachtet seiner Verschuldung, wie fortwährend das ungebildete Bewußtsein kindlich-einfältig sich ausdrückt, wiederum zufrieden sei, sich versöhnt finden lasse. Und dies gehört auch wesentlich zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott. Dem seine Schuld recht erkennenden, lebendig empfindenden Bewußtsein muß dies wirklich das erste Anliegen sein, gesetzt bei tieferer sittlicher Erregung sei es nicht das Einzige, und es sollte in der sorgfältigeren Lehrdarstellung das Positive ebensosehr hervorgehoben, das Zurücktreten des rein-ethischen Interesses verhütet werden, welchem es nicht darum zu thun ist, der Strafe zu entfliehen, sondern von der Schuld, von der Sünde befreit, nicht einer von Außen kommenden Seligkeit, sondern der innerlichen Vollkommenheit theilhaftig zu werden.

Schon bei Paulus tritt in seinen sorgfältigsten Darstellungen

dieser Lehre zuvörderst diese Seite hervor. Bei den Worten: Gerechtigkeit, gerecht sein vor Gott, rechtfertigen, hat er hauptsächlich dieses mehr Negative im Sinne — die Vergebung, die Zuwendung der Gnade, das volle, wahre Versöhntsein Gottes, die Eröffnung des Zugangs zur Seligkeit. Dabei aber wurde das Positive, die Bewirkung thatsächlicher Gerechtigkeit, obschon bei den protestantischen Theologen oft zu wenig hervorgehoben, doch namentlich bei Paulus nicht übersehen. In diesem tiefen Bewußtsein der Sünde, in diesem dringenden Verlangen nach Versöhnung lag auch schon an sich ein ethischer Gehalt, und das Streben ging auf etwas sehr Positives, da Gott nicht nur als der allmächtige Austheiler von Wohlergehen, sondern als der allein Gute erkannt wurde, so daß es keine Theilhaftigkeit am Guten gebe, als in seiner Gemeinschaft; und durch die Versöhnung suchte man in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen zu werden. Es war ihnen dabei nicht nur um von Außen kommende Beseligung zu thun, sondern um wirkliche Entsündigung. Daß der Sünder mit seiner Sünde in den Himmel eingehen könne, war nicht die Meinung, nicht die Lehre der Kirche. Man sehnte sich wirklich nach einer Seligkeit, bei der das Bewußtsein der eigenen Theilhaftigkeit am Guten nicht fehlen wird, die nur eintreten kann, wenn der Mensch selbst gut geworden ist. Dies Alles suchte man zuvörderst in der Versöhnung mit Gott. Man faßte aber diese häufig mehr, als sich mit dem würdigsten Gottesbegriff verträgt, als eine Umstimmung bei Gott, wie Menschen sich begütigen lassen.

Richtig ist gewiß, was dem protestantisch-christlichen Bewußtsein, im Gegensatz zum katholischen und noch entschieden mehr zum gemeinen natürlichen, bei dieser Lehrgestaltung die Hauptsache war, nämlich daß die Rechtfertigung, die Heilsverwirklichung für den Einzelnen, nur durch eine That Gottes zu Stande kommen kann. Nicht nur ursprünglich, in irgend einem Anfangspunkt, sondern auf jedem Punkte unserer Entwickelung muß diese göttliche Thätigkeit unserer eigenen vorausgehen. Im allerersten Anfang der Heilsverwirklichung kann ausschließlich nur von göttlicher Thätigkeit die Rede sein, und auch nachher kommt dem menschlichen Thun im Verhältniß zu Gott kein Verdienst zu, sondern nur eine creatürliche

Bedeutung je nach dem, was es in seiner Unterscheidung von der göttlichen ist, nicht als Mitwirkung, sondern als dessen vollständiger in die endliche Existenzweise herausgetretene Wirkung.

Die Auffassungs- und noch mehr die Ausdrucksweise ist aber nicht passend, nicht ganz richtig und auch praktisch nicht recht heilsam. Nicht von einer eigentlichen gerichtlichen Gerechterklärung sollte geredet werden, nach der Natur der Sache und auch nach den Worten des Apostels Paulus, wie denn selbst Luther das betreffende Wort nicht nur durch das mehrdeutige Rechtfertigen übersetzt, sondern auch durch Gerechtmachen, was auch Paulus unzweifelhaft bisweilen ausdrücken will. Wie schon bemerkt worden ist, meinten die protestantischen Theologen, ungeachtet der ihnen vorschwebenden gerichtlichen Vorstellungen und der demnach gebrauchten Ausdrücke, nicht eigentlich, daß Gott die Sünder, ohne daß sie es wirklich seien, für gerecht erkläre, sondern zuvörderst nur im Allgemeinen, daß er sie nicht als ungerecht verstoße, vielmehr, wie ein gütiger Vater auch bei schweren Vergehungen gegen seine Kinder handelt, sich ihrer annehme und sie zur Theilhaftigkeit an dem durch Christum vermittelten Heil erheben wolle, womit sie denn wirklich gerecht werden. Nicht als formell gerichtlich-declaratorischer Act ist die Rechtfertigung zu fassen, sondern als Zuwendung, Mittheilung des Heils und der Gerechtigkeit.

Die Fassung des göttlichen Actes als eines blos declaratorischen ist überhaupt verfehlt. Weder ist nach der Schrift an ein blos declaratorisches Thun Gottes zu denken, noch ist ein solches vernunftwissenschaftlich haltbar. Dem Sprechen Gottes wird in der Schrift alle Wirksamkeit des sich dadurch bezeugenden Willens beigelegt. Er sprach und es ward — so er spricht, so geschieht's — dies ist die biblische Vorstellungs- und Ausdrucksweise. Und es ist nicht vernunftwissenschaftlich zu begreifen, was ein Erklären, Beschließen ohne Wirkung für Gott bedeuten sollte. Ueberdies wird auch diesem göttlichen Act selbst eine Wirkung zugeschrieben — unmittelbar für die Erlassung der Strafe, beziehungsweise der zeitlichen, jedenfalls der ewigen, und dann inwiefern doch angenommen wird, daß beim Uebergang aus dem zeitlichen Dasein in die ewige Seligkeit in Folge dieses Actes eine wirkliche, vollständige Befreiung

von der Sünde eintrete. Ja, schon vor der vermeintlich nur declaratorischen Rechtfertigung wird eine Wirksamkeit der heilvermittelnden Thätigkeit Gottes gelehrt, durch welche in dem später Gerechterklärten die durchgreifendsten Veränderungen der Buße und der Glaubenserzeugung bewirkt worden sein müssen, bevor die Rechtfertigung eintreten könne. Wie sollte denn die Eine und selbige göttliche Gnade mitten unter diesen wirksamen einen solchen, an sich nicht recht denkbaren, unwirksamen Act eintreten lassen? Inwiefern Gott in Hinsicht auf die Erlösung, die Rechtfertigung etwas beschließt, spricht, erklärt, also auch will, hat dies sein Thun gewiß eine Wirkung, nicht weniger, als in jeder andern Sache.

Die göttliche Thätigkeit, um die es sich hier handelt, würde mithin richtiger nicht nur als Rechtfertigung im Sinn einer Gerechterklärung, sondern allgemeiner nach ihrem realen, vollständigen Wesen als Heilsvermittelung, Heilsverwirklichung gefaßt werden, in dem Sinn, daß der hier stattfindende Rathschluß Gottes Einer und derselbige ist mit der Erlösung in ihrer Ganzheit — mit der ganzen Umänderung unseres Verhältnisses zu Gott, Eins mit der Sendung Christi und selbst mit der die menschliche Natur in Christo vollendenden Schöpfung (nach Schleiermacher), welcher Eine göttliche Act an sich ein ewiger ist, aber in zeitlicher Weise durchgeführt wird, und insofern in eine Vielheit zerfallend sich darstellt, nach seiner vollständigen Wirkung heraustretend in dem zugehörenden Thun der Erlösten. Ein solcher göttlicher Act aber ist zweifellos anzunehmen für Alle, die erlöst werden, ein solcher Gnadenwille Gottes in Hinsicht auf Alle; es wäre denn, daß Einige, als unbedingt von Gott verworfen, von aller Theilnahme an Heil und Seligkeit ausgeschlossen angesehen werden sollten.

Allerdings zwar können wir nicht anders, als nicht nur ein göttliches Wissen von diesem Allem anzunehmen, sondern dieses Wissen als ein setzendes Erkennen, als Urtheilen, Erklären in Hinsicht auf den Menschen aufzufassen. Aber in dem allervollkommensten, allumfassenden göttlichen Wissen kann doch der wirkliche Zustand eines Jeden in jedem Moment nicht anders gewußt, erkannt und beurtheilt werden, als er in Wahrheit ist, so daß ein eigentliches Gerechterklären nur Platz finden kann, inwiefern der Mensch

wirklich gerecht wird. Und da sein Gerechtwerden bedingt ist durch die göttliche Wirksamkeit, so wird die dabei stattfindende göttliche Thätigkeit zum wenigsten ebensosehr als eine bewirkende, als Gerechtmachen anzuerkennen sein, in dem Sinn, daß dieselbe nicht als etwas der Zeit nach Späteres, als die erklärende, vorzustellen sein würde, sondern beide gleichzeitig und, inwiefern wir beide unterscheiden, dem Begriffe nach die bewirkende als das Erste. Nur insofern dürfte es allfällig Einige bedünken, es möchte bei Gott ein eigenes Erkennen, Urtheilen in Hinsicht auf die Rechtfertigung, die Heilstheilhaftigkeit des einzelnen Menschen anzunehmen sein, welches der realen Gerechtigkeitswirkung in ihm vorausginge, als in der zeitlichen Heilsverwirklichung Entwickelungsmomente anzuerkennen wären, denen die Bedeutung einer durchaus gewissen und vollkommenen Entscheidung der Entwickelung zukäme. Die göttliche Gerechterklärung würde aber auch in diesem Falle nicht sowohl den jeweiligen Zustand betreffen, als die vollendete Entwickelung. Diese Frage wird jedoch erst später einläßlicher besprochen werden können, und damit auch die Bedeutung, welche der wichtigste Entscheidungsmoment haben kann, einerseits für das göttliche Wissen, andererseits für das menschliche Bewußtsein.

Das Ergebniß dieser Erörterung wird denn so zusammengefaßt werden können, daß, was die kirchliche Lehre mit dem Worte Rechtfertigung bezeichnet, zu fassen sei als im eigentlichsten Sinne des Worts ein göttlicher Act, doch nicht als ein gerichtlicher und nicht als ein nur declaratorischer, sondern als ein in der Weise, wie Gott ihn will und vollzieht, bewirkender, als Act nicht nur der Gerechterklärung, sondern, was die göttliche Thätigkeit betrifft, der Gnadenerweisung, der Heilsvermittelung, der Heilswirkung, der Gerechtigkeitsmittheilung, in Ansehung des Menschen als Werden der neuen als gerecht anzusehenden Lebensgestaltung und, insofern sie zu Stande kommt in menschlichem Thun, als Aneignung des durch Christum vermittelten Heils, seines Verdienstes, seiner Gerechtigkeit — in Beziehung auf Gott als der Eine ewige Act, durch welchen die Erlösung, die Heilsvermittelung durch Christum, die Heilsmittheilung an die Erlösten auf ewige Weise begründet, für die bestimmte Zeit geordnet und in derselben durchgeführt wird.

auf Seite des Menschen nicht als bedingt durch eine diesem göttlichen Act auch nach seiner zeitlichen Durchführung bei einem jeden vorausgehende Leistung, sondern als dessen sich im menschlichen Sein und Thun darstellende, von ihrer göttlichen Ursächlichkeit zu unterscheidende Vollziehung und Wirkung.

Inwiefern der Mensch noch nicht gut, gerecht heißen kann, wird er im Urtheile Gottes nicht dafür anerkannt sein, darf er sich nicht dafür ansehen. Doch dürfen wir insofern nicht sagen, daß das göttliche Thun zu unserer Rechtfertigung einzig und allein bestehe in der Bewirkung eigener Gerechtigkeit in uns, als in Hinsicht auf jenes Irrationale, dessen wir Alle bedürfen, an dessen Wirklichkeit so oder anders die Meisten glauben — die Sühne für unsere Sünde, die Tilgung unserer Schuld —, wir in dem durch Christum vollbrachten Werk, in dem allen diesen Dingen zu Grunde liegenden göttlichen Act, als objective, vollendete Thatsache ahnend erkennen, was wir von gar nichts Anderem, von nichts blos Subjectivem zu hoffen den Muth hätten. Ob wir aber auf die in der protestantischen Rechtfertigungslehre gewöhnlich angenommene Weise wahrhaft gewiß werden können, daß wir dieses kaum in der Ahnung zu Erreichenden bereits in wahrhafter Wirklichkeit theilhaftig geworden seien, ist, wie schon angedeutet wurde, später in Erwägung zu ziehen.

II. Glaube, Liebe und Werke in der Durchführung der Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung ist wesentlich eine That Gottes, in nur noch bedeutsamerer Weise, wenn sie als nicht blos declaratorischer, sondern als wirksamer Act gefaßt wird. Doch ist jederzeit anerkannt worden, und hat sich auch in unserer Betrachtung bereits erzeigt, daß dabei auch menschliches Thun stattfindet. Wenn in der Behandlung dieser Lehre davon gesprochen wird, daß die objectiv vollbrachte Sühnung und Erlösung subjectiv angeeignet werden müsse, oder sonst dem Menschen bei der Herstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott ein gewisses Für-sich-sein beigelegt wird, so tritt bei der Betrachtung der Durchführung des Heilsrathschlusses

vornehmlich menschliches Thun hervor. Das gemeinverständige Bewußtsein ist auch geneigt, dem Menschen dabei eine größere Selbstthätigkeit zuzuschreiben, als nach der protestantischen Lehre und auch nach der vernunftwissenschaftlichen Fassung der Stellung des Endlichen zum Unendlichen dem Menschen im Verhältniß zu Gott zukommen kann. Und wie dagegen die katholische Lehre wenigstens darin ziemlich dem Standpunkte des gemeinen Verstandes entspricht, daß sie dem Menschen überhaupt ein größeres eignes Vermögen zum Guten beilegt, so neigt sich der gemeine Verstand auch bei den Protestanten, wie schon bemerkt worden ist, namentlich in Hinsicht auf die Rechtfertigung nach der katholischen Auffassung hin, und zwar noch entschiedener, als in der Bestimmung des Begriffes derselben, in Ansehung des dem Menschen dabei zukommenden Thuns.

Es wird auch bei der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben sehr häufig der Glaube nicht nur als eine Art von Thun gefaßt, was er wirklich ist, sondern als etwas, das der Mensch von sich aus zu thun habe. Die dieser Lehre eigenthümliche Verzichtung auf eigenes Vermögen besteht gar oft mehr darin, daß die selbständige Bedeutung des Menschen vor Gott dabei auf ein Minimum reducirt, als daß sie ganz negirt wird. Die kirchliche Lehre sagt ausdrücklich, der Mensch empfange die ihm also nicht nur zugerechnete, sondern auch mitgetheilte Gerechtigkeit durch den Glauben, und wenigstens diese aufnehmende Thätigkeit wird häufig als dem Menschen von sich aus zukommend vorgestellt. Da aber im Verhältniß zu Gott dem Menschen überhaupt, und ganz besonders in Ansehung der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, keine eigentliche Selbständigkeit zukommt und die kirchliche Lehre selbst den Glauben als göttliche Wirkung darstellt, so ist es richtiger, nicht sowohl zu fragen, was der Mensch bei der Rechtfertigung zu thun habe, als in welchen bei uns sich kundgebenden Wirkungen der göttlichen Gnade sie zu Stande komme, in was für subjectiven Lebensentwickelungen sich die Heilsverwirklichung vollziehe, — wie wir ja erkannt haben, daß diese göttliche Causalität ihre volle Wirkung habe erst in dem entsprechenden Sein und Thun des Menschen.

Wenn von der Theilnahme an dem durch Christum vermittelten Heil die Rede ist, so wird eigentlich von Allen bei dem, was als subjective Entwickelung dabei unerläßlich sei, nicht nur vom Glauben gesprochen, sondern immer auch von Buße und von Liebe und guten Werken. Keiner gilt als des Heils theilhaftig geworden, dem es an einer dieser Entwickelungen ganz fehlt. Die protestantische Lehre macht jedoch auf's nachdrücklichste geltend, allein durch den Glauben werden wir der Rechtfertigung theilhaftig, und eben gegen dieses allein erheben sich die Einwendungen des gemeinverständigen Bewußtseins. Die bestimmtere Bedeutung des Glaubens, sowie dieser andern Momente wird sich ergeben müssen in der möglichst genauen Fassung eines jeden an sich und im Verhältniß zu den andern in der wahren Verwirklichung des Heils.

Man nimmt den Glauben, wie dies nach der sonstigen Bedeutung des Worts auch ganz natürlich ist, gewöhnlich nur für ein Fürwahrhalten bestimmter Lehren, für eine theoretische Function. Da ist es denn, auch wenn man der Lehre seine Zustimmung geben kann, nicht sogleich einzusehen, wie in solchen Dingen, wo es doch auf das ankomme, worin der Mensch gut sei oder werde, eine nur theoretische Function eine solche Bedeutung haben sollte. Die theoretische Entwickelung gebe dem Menschen nicht seinen wahren Werth. Auch bei den verschiedensten Ueberzeugungen gelte das Maß der theoretischen Entwickelung nicht als das Maß der Frömmigkeit. Und erst, wenn man sich nicht von der Richtigkeit einer Lehre zu überzeugen vermag, sich aber moralisch als nicht für tiefer stehend, denn Die, welche sich dazu bekennen, anzusehen Ursache hat, auch sieht, daß die achtungswerthesten und verdientesten Männer sie oft nicht annehmen, mithin als Verworfene angesehen werden sollten, — dann erst kann man nicht wohl einsehen, daß die Gerechtigkeit vor Gott allein aus dem Glauben kommen sollte. Wir haben uns auch schon erinnern lassen an die Einwendungen, welche das gemeinverständige Bewußtsein nicht weniger, als die Katholiken gegen die protestantische Rechtfertigungslehre erheben. Den meisten Verächtern der christlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre kann nicht mit Unrecht zu verstehen gegeben werden, es fehle bei ihnen an tieferer Erregung und höherer Entwickelung des sittlichen Bewußt-

seins. Einige jedoch könnten wenigstens beziehungsweise wohl auch mit der Wahrheit versichern, eben um des Gewissens willen könnten sie in der gewöhnlichen Vorstellung nicht acquiesciren. Wenn man nicht eine Stellvertretung Christi in Gesetzeserfüllung und Strafcrduldung und eine Zurechnung dieses Verdienstes Christi, wobei dasselbe dem Gerechtfertigten äußerlich bliebe, lehren will, so scheint denn auch nicht gelehrt werden zu sollen, daß die Gerechtigkeit allein durch den Glauben komme, da sie dadurch nicht wahrhaft die unsrige werden könne.

Der Glaube wird auch allerdings stets vor Allem ein Fürwahrhalten sein müssen, da keine religiöse Ueberzeugung möglich ist ohne Fürwahrhalten. Wer das Grundwesentliche der christlichen Lehre nicht für wahr hält, wer z. B. Christum nicht als den Erlöser gelten lassen, seinem Werk keine heilwirkende Bedeutung zugestehen wollte, könnte doch nicht als Christ anerkannt werden. Daß, wie seit einiger Zeit oft gesagt wird, der Glaube unberührt bleiben könnte auch bei der durchgreifendsten Umgestaltung der Lehre, kann von einsichtigen Männern nicht im Ernst behauptet werden. Die Ueberzeugung hat ihren theoretischen Ausdruck in der Lehre und muß zugleich mit der Lehre sich verändern. Dennoch kann das sittliche Bewußtsein in der blos theoretischen Function nicht die wesentlichste Bedingung der Rechtfertigung, nicht die reale Heilsverwirklichung finden.

Es ist aber schon bemerkt worden, daß von Anfang an die Protestanten den Glauben nicht als ausschließlich theoretische, sondern ebensosehr als praktische Function faßten. Die Katholiken hingegen nehmen ihn, wie das gemeinverständige Bewußtsein, als theoretische Function, als Zustimmung zu der Lehre, zu der göttlichen Wahrheit, und nennen ihn dann den Anfang, den Grund und die Wurzel der Rechtfertigung, die sie jedoch erst in der Liebe und den Werken als wahrhaft verwirklicht anerkennen. Der Buße aber, deren Unerläßlichkeit von Allen anerkannt wird, weisen die Katholiken in der Aufeinanderfolge der Momente der Heilsverwirklichung bekanntlich ihre Stelle an nach dem Glauben, die Protestanten hingegen vor demselben. Zur richtigen Würdigung des Glaubens ist auch jedenfalls schon sein Verhältniß zur Buße in's Auge zu fassen. Eine ganz verschiedene Bedeutung als den andern

Momenten der ganzen Heilsverwirklichung wird ihm nur zukommen, wenn er entschieden andern Wesens ist. Und einen realen Zusammenhang dieser subjectiven Entwickelungen wird Niemand in Zweifel ziehen, wie auch nicht in der ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Wirksamkeit.

Ohne Zweifel wird die Buße richtiger als dem Glauben vorausgehend gefaßt. Von Christo an beginnt die christliche Predigt überall mit dem Aufruf zur Buße. Die Zustimmung zu diesem Aufruf, obschon auch sie eine Zustimmung zu dem Worte Gottes ist, welche Protestanten und Katholiken als vor Allem aus zum Glauben gehörig bezeichnen, wird noch nicht Glaube genannt und wäre jedenfalls noch nicht eigenthümlich=christlicher Glaube, wie sie denn schon zur alttestamentlichen Frömmigkeit gehörte. Die Buße ist eine Bewegung, eine Function des Bewußtseins, auch sie eine theoretische, inwiefern sie zuvörderst Erkenntniß der Sünde ist. Damit aber ist sie zugleich Unlust an der Sünde, Traurigkeit über dieselbe, Abwendung von der Sünde, wenigstens beginnende Abstoßung derselben, Wunsch, sie nicht begangen zu haben, Streben, ihrer los zu werden, und zwar, wenn sie echt ist, der Sünde selbst, nicht etwa blos der Strafe. Und da dies nicht nur von dem eigenen Vermögen abhängt, so erzeugt sich denn hieraus das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, das Verlangen nach Erlösung, nach Vergebung, nach Entsündigung, daß man wieder gerecht werden möchte. Dieses Alles gehört zur Buße, kann beim Glauben im Sinne der Protestanten nicht fehlen, ist aber noch nicht Glaube überhaupt und nicht speciell christlicher Glaube. Die Buße ist eine selbstbewußte Bewegung des Gemüths, doch mehr Streben als Bewußtheit, mehr praktischer als theoretischer Natur. Sie wird aber dargestellt als Wirkung des heil. Geistes.

Der Glaube hingegen stellt sich, wie wir uns haben erinnern lassen, zunächst dar als Fürwahrhalten. Er ist auch nach protestantischer Fassung vor Allem eine Zustimmung zum Worte Gottes, doch nicht nur zu demjenigen, welches zur Buße aufruft, sondern vielmehr zu dem, welches Versöhnung verkündigt. Diese Zustimmung sehen die Katholiken, und ganz ähnlich das gemeinverständige Bewußtsein, an als eine intellectuelle Thätigkeit, die Theologen

unter den Protestanten hingegen als eine überwiegend praktische. Eine tiefer gehende Untersuchung würde auch wirklich in aller Zustimmung eine Wirkung des praktischen Elementes anzuerkennen nöthigen. Und offenbar hat der Glaube in den neutestamentlichen, besonders den apostolischen Schriften eine entschieden praktische Bedeutung. Als tiefste Gemüthserregung, mithin als praktische Function, hatten die Apostel und auch die protestantischen Theologen ihn erfahren. Diese setzen ihn zuweilen in eine Bewegung des Willens, allgemeiner in ein eigenthümliches Vertrauen zu Gott in Christo, wesentlich in Uebereinstimmung mit Paulus. Doch nur eine wenig fortgeschrittene Erregung des praktischen Vermögens nahmen sie beim Glauben an. Schon die Liebe schieden sie vom Glauben aus, und noch mehr die Werke.

Auch nach dem gemeinen Sprachgebrauche versteht man selbst auf dem nicht religiösen Gebiete unter dem des Namens würdigen Glauben eine Ueberzeugungsweise, die nicht nur der theoretischen Seite des Geistes angehört, indem man überall nicht die nüchterne Verstandesüberzeugung, sondern erst diejenige tiefe, mächtige Conviction, welche mit der ganzen Kraft der Seele ergriffen wird, in welche die ganze Seele sich hineinlegt, welche die ganze Seele in Besitz nimmt und über alle Unsicherheit sie erhebt, im eigentlichen Sinn des Wortes Glauben nennt. Die allgemeine Fassung des Glaubens war bei den Protestanten ohne Zweifel richtiger, als bei den Katholiken. Indem sie aber lehrten, die Rechtfertigung komme allein durch den Glauben, gaben sie wirklich Anlaß zu manchen Einwendungen, wie sie von den Katholiken erhoben worden sind und fortwährend vom gemeinverständigen Bewußtsein erhoben werden. Gesetzt, sie haben jederzeit denjenigen Glauben nicht für den wahren anerkannt, der nicht durch die Liebe thätig sei, nicht Früchte der Dankbarkeit bringe, und gesetzt, bei den vorzüglicheren Gläubigen habe mit dem zuerst als Vertrauen sich darstellenden Glauben stets auch die durchgreifendste sittliche Umwandlung sich erzeugt; so ist doch nicht zu bezweifeln, daß durch die Art und Weise, wie selbst Luther und dann bis hieher viele Andere davon geredet haben, bei Manchen eine Ueberredung der Rechtfertigung veranlaßt wurde und wird, die von keiner wahren sittlichen Umwandlung begleitet ist. Die Ein-

Google

wendung der Katholiken und Rationalisten, daß diese Lehre nicht selten sittlich nachtheilige Wirkungen habe, ist gewiß nicht ganz unbegründet. Es nimmt sich wirklich oft aus, als sollte, wer die feste Ueberzeugung habe, daß ihm um Christi willen seine Sünden vergeben seien, bei fortdauernder Lasterhaftigkeit gerechtfertigt sein. Und wenn auch nicht gemeint ist, daß er mit derselben in die ewige Seligkeit eingehen könne, so sollte man doch nicht zu sehr empfindlich werden, wenn von Katholiken gesagt wird, es scheine, die Sünde solle im Tode zugleich mit dem Leibe auf fast mechanische Weise abgestreift werden.

Um diese Auffassung und den Vorwurf der Katholiken, daß nach der protestantischen Lehre die Gerechtigkeit Christi den Gerechtfertigten fortwährend äußerlich bleiben würde, abzuwehren, haben denn in neuerer Zeit sowohl Theologen, welche die ältere Lehrweise festhalten, als solche, die sie unter dem Einfluß der neuern Speculation fortzubilden suchen, den Glauben im Sinne jener mehr das reale, praktische Moment hervorhebenden Fassung näher bestimmt. Die der erstern Richtung knüpfen vornehmlich an jene schon von den Reformatoren aufgestellte Bestimmung an, daß der Glaube nicht nur theoretische Vorstellung und Fürwahrhalten, sondern Vertrauen, Willensregung sei, und stellen dieses Moment dar als nicht nur ein Ergreifen Christi, sondern als eine Hingebung an ihn, einen Vorgang, der den innersten Mittelpunkt des Geisteslebens betreffe, wodurch der Mensch Christo eingepflanzt und einverleibt werde bis zur realen Lebensgemeinschaft mit ihm. (Zur Verantw. d. chr. Glaubens. Basel 1861.) Auf der andern Seite gibt es kaum eine tiefer gehende und bedeutsamere Erklärung in dieser Beziehung, als die von Baur (Gegens. d. Kath. u. Protest., S. 260) aufgestellte: Der Glaube sei den Protestanten die den ganzen Menschen umfassende und auf das Höchste, das ihm zu seiner Beseligung dargeboten ist, hinziehende Richtung des Gemüths, das innerste, den Menschen beseelende Princip seines religiösen Lebens. Er habe seine Tiefe und Innigkeit darin, daß er von dem Mittelpunkte ausgehe, in welchem alle Geistesthätigkeit sich concentrire und das individuell persönliche Leben seinen Sitz und Grund habe, sei aber doch ein Verzichten auf alles Persönliche,

auf das eigene Selbst, eine bloße Richtung auf das von Gott Dargebotene, eine reine, vom tiefsten Gefühl der eigenen Bedürftigkeit durchdrungene Hingebung an dasselbe, ein Act, welcher, so intensiv und inhaltsreich er sei, doch nur ein Act der Receptivität sei, nur als Organ das Gegebene in sich aufnehmen und sich nicht in eigener selbständiger Bedeutung fixiren wolle. Er sei weder ein Erkennen noch ein Wollen, obschon er diese beiden Elemente in sich enthalte. Im Wesentlichen eben dies haben wohl Alle im Auge gehabt, die in neuerer Zeit Beachtenswertheres über diese Sachen haben bekannt werden lassen. Nach dieser Fassung wäre der Glaube eine realere und vollkräftigere Lebensentwickelung, als er selbst nach der Exposition Schleiermacher's zu sein scheinen könnte, inwiefern dort die Aneignung der Vollkommenheit Christi, worin nach ihm der Glaube besteht, dem nur noch ein Minimum von Selbstthätigkeit enthaltenden Verlangen sehr nahe gerückt ist. Der Glaube wird denn auch als Gesinnung gefaßt und bezeichnet, und inwiefern die wahrhaft christliche Gesinnung in großer Intensität gemeint ist, würde er auch durch diese Bezeichnung nicht herabgesetzt, da man unter der Gesinnung das Innerste des praktischen, sittlichen Lebens versteht, welches allem mehr Aeußerlichen seinen Werth gebe. Hingegen kann es den dem positiven christlichen Glauben nicht Entfremdeten nicht genügen, wenn er sogar in sehr beachtenswerthen Schriften, wie die Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, bestimmt wird als „die reine, rücksichtslose Hingebung des Gemüths an jede gute Gabe, die von Oben kommt“, als „die Gesinnung des Vertrauens und der Hingebung an die irgendwie im Innern der Seele sich offenbarende Gottheit“, wobei nach dem Zusammenhang das Gebiet des Heilsglaubens sich über die Grenzen der christlichen Religionsentwickelung hinaus erstrecken würde, wie denn gegenwärtig Manche unter dem Glauben, in welchem sie die Gerechtigkeit zu haben meinen, nur eine religiös-sittliche Gesinnung im Allgemeinen verstehen. Doch thäten zuweilen die Glaubenseifrigen wohl, sich auch zu erinnern, wie im Briefe an die Hebräer der seligmachende Glaube schon bei Abel und allen Frommen des A. T.'s gefunden wird, und wie der Heidelberger Katechismus sagt: der Sohn Gottes sammle von

Anfang der Welt aus dem ganzen menschlichen Geschlecht seine auserwählte Gemeine zum ewigen Leben. Nach der in den frühern Anführungen angegebenen Fassung aber würde dem Glauben bei der Heilsaneignung oder in der Heilsverwirklichung jedenfalls eine wichtige Bedeutung zukommen.

Laßt uns nun sehen, wie der in diesem Sinn gefaßte Glaube sich in der subjectiven Entwickelung zu der schon in Betrachtung gezogenen Buße verhalte. In dieser erkannten wir als das Letzte, was nur noch zu ihr gehören würde, das Verlangen, gerecht zu werden. Dies aber ist auch einigem in den oben angeführten Bestimmungen Vorkommenden bereits ziemlich ähnlich. Wird denn dem schuldbewußten Gemüth Sühnung, Vergebung, Erlösung dargeboten, auf eine Weise, daß es darin seine Ruhe, seine Befriedigung findet; so ist der naturgemäße Fortgang dieser Bewegung ein Hinstreben nach diesem Dargebotenen, ein Annehmen, ein Ergreifen desselben. Und dies eben ist, was in den angeführten Aussprüchen und gewissermaßen auch im nichttheologischen Sprachgebrauch Glaube genannt wird. Der Glaube schließt sich auf's genaueste an die Buße an, kann, als eifriges Annehmen der Erlösung, nicht gedacht werden ohne vorausgegangene Buße. Er setzt auch die Verkündigung der Güte und Gnade Gottes, welche den Sünder annehmen, die Sünde vergeben wolle, voraus. Die auf diese Versicherung folgende subjective Bewegung aber muß die des Vertrauens zu derselben sein. Sehr richtig bezeichneten die protestantischen Theologen den Glauben als Vertrauen. Ohne Vertrauen ist auch, was im Weitern dazu gehört, nicht denkbar. Aus dem Vertrauen nämlich folgt die Annahme des Dargebotenen. Und zwar ist das Annehmen der Verkündigung zuvörderst eine theoretische Function, also der Glaube wirklich, wie er sich als Bewußtseinsthätigkeit darstellt, Fürwahrhalten, nämlich der Versicherung der Gnade, der verkündigten Lehre. Aber, wie sich in dieser Betrachtung deutlicher zeigt, er ist nicht nur Fürwahrhalten, nicht nur theoretische Thätigkeit. Es liegt dieser letztern zu Grunde eine praktische Bewegung, nämlich die weitere Entwickelung der schon in der Buße hervorgetretenen, ein Hinstreben nach der Erlösung, ein Ergreifen, ein auch praktisches Annehmen, ein wirkliches Aneignen.

Damit ist der Glaube, wie schon die Theologen der Reformationszeit ihn faßten, eine Function, die zu den Willensthätigkeiten gezählt werden kann. Das bloße Zustimmen des Verstandes ist nicht Glaube, der des Namens würdig ist und auch nach dem allgemeinen Sprachgebrauche eigentlich und im prägnantern Sinne des Worts so genannt wird; sondern erst eine Ueberzeugtheit verdient diesen Namen, in welcher der Mensch mit der ganzen Kraft seiner Seele sowohl den theoretischen Inhalt des ihm Verkündigten, Verheißenen in theoretischer, als die wirkliche Sache nach Möglichkeit in praktischer Bethätigung ergreift. Eine so entschiedene Erregung und Bewegung des ganzen Seelenwesens ist der intensivere Glaube, daß das subjective Bewußtsein gewissermaßen aufgeht in die Sache, ebensosehr nun davon selbst ergriffen ist, als es sie ergriffen hat. Je kräftiger, lebendiger der Glaube ist und je größer die dabei ergriffenen Güter, desto mehr findet dabei eine solche Bethätigung des ganzen Seelenwesens statt. Und da es keine wichtigern Interessen, keine höheren Güter gibt, als die, um welche es bei dieser uns hier beschäftigenden religiösen Entwickelung zu thun ist; so nimmt der religiöse Glaube, der des Namens würdig, der nicht nur eine verknöcherte Gewohnheit des Vorstellens ist, wirklich den Mittelpunkt des persönlichen Wesens ein, in welchem alle Geistesthätigkeit sich concentrirt; so ist er, weil er das ganze Gemüth, die höchsten Geisteskräfte in Anspruch nimmt, der Gläubige das Höchste und Beste, wozu sein Ahnen und Denken, sein Sehnen und Streben sich zu erheben vermag, darin ergriffen zu haben sich bewußt ist, jeweilen die wichtigste, die höchste Angelegenheit des Menschen. Dies gilt von jedem kräftigen, wirklich auf die ewigen Güter gerichteten Glauben. Und seine Bedeutung, sein Werth ist jeweilen größer, im Verhältniß wie das zugehörige Fürwahrhalten die ewige Wahrheit ungetrübter im Gedanken oder auch nur im Gefühle erfaßt, und die reale, praktische Bewegung rein, lauter, heilig und zugleich kräftig ist, in mächtiger Energie nach dem Heiligen, Göttlichen hinstrebt. Der Glaube nämlich enthält die Elemente des Erkennens und des Wollens in sich, unmittelbar wie sie im innersten Herd des Lebens in ungeschiedener Einheit beisammen sind, so jedoch, daß im Fortgang der Entwicke-

lung auch wirkliches Erkennen und Wollen daraus hervorgeht, und er in jedem als der Grund, das Wesen gegenwärtig bleibt.

Von seiner theoretischen und von seiner praktischen Seite ist der Glaube allerdings ein Verzichten auf das eigne Selbst, reine, vom tiefsten Gefühl der eignen Bedürftigkeit durchdrungene Hingebung. Allen Anspruch nicht nur auf eigenes Verdienst, sondern auch auf eignes Vermögen zur Erlangung der ihm fehlenden Gerechtigkeit gibt im Glauben der Mensch auf und gibt sich hin an die ihm dargebotene erlösende Gnade. Diese Hingebung entwickelt sich aus dem Vertrauen. Das Vertrauen, als überwiegend praktische Function, ist zunächst ein Sich-verlassen, gleichsam ein Sich-niederlassen auf den, zu welchem, oder auf dasjenige, wozu man es hat. Damit aber ist es schon selbst Hingebung. Von seinem ersten Anfang an geht die Bewegung des Glaubens ebensosehr dahin, sich hinzugeben, als er ein Vertrauen, eine Zuversicht ist, etwas zu erlangen, ein Bestreben, etwas zu ergreifen. Auch inwiefern im Vertrauen ein Streben stattfindet, geht dieses nicht darauf aus, durch sich selbst, sondern nur durch den Andern zu seinem Ziele zu gelangen. Der bei der Heilsaneignung unerläßliche, insofern die Rechtfertigung bedingende Glaube ist unbedingte Hingebung an den Gnade anbietenden Gott und Erlöser. Nicht durch eignes Vermögen will der Gläubige das Heil wirken, sondern inwiefern er dabei doch eines Thuns fähig ist, geht er darauf aus, es zu empfangen. Doch ist er eigentlich nicht ein ganz ausschließlich leidentliches Verhalten. Unmittelbar in Beziehung zu Gott kommt uns freilich nie, also namentlich hier, keine Selbständigkeit zu. Inwiefern jedoch der Mensch in seinem wirklichen Dasein, auch bei dem, was ursprünglich durch Gott gewirkt wird, von Gott unterschieden werden muß, findet auch hier eine spontane Thätigkeit statt, schon in der Hingebung, offenbarer jedoch im Ergreifen, Aneignen der Gegenstände, um die es sich handelt. Ja der lebendige, kräftige Glaube ist eine tiefe Erregung, eine ausgezeichnete Steigerung der innersten Gemüthsenergie, wie sich dies an den durch ihren Glauben sich Auszeichnenden überall erkennen läßt, an Paulus, Augustinus und auch an den Reformatoren, und überhaupt Denen, die jenen ähnlich gewesen sind. Auf jedem Lebensgebiet, auch dem allgemein-ethischen,

und speciell z. B. dem der patriotischen und namentlich der kriegerischen Thätigkeit in ihrer bessern Art, ist Glaube in irgend einer Gestalt — nämlich nicht blos nüchterne Gesinnung, sondern intensivste, begeisterte, doch ebensosehr gehaltene, unentwägliche, über alle gemeinen und anderweitigen Rücksichten sich hinwegsetzende, alle irdischen Güter willig preisgebende Conviction — der Grund und die Seele aller Tüchtigkeit, aller wahren Hingebung, aller höhern, edlern, großen That.

In diesen Erörterungen werden wir das Wesen des Glaubens, wenn derselbe im Sinn der Theologen von andern Entwickelungen ausgeschieden werden soll, die sie nicht dazu zu zählen erlauben wollen, nicht sehr unrichtig gefaßt haben. Es ist aber nicht zu übersehen, daß wirklich ein realer Zusammenhang stattfindet zwischen dem Glauben und der Buße, daß der Glaube offenbar eine Fortsetzung der mit der Buße anfangenden praktischen, wesentlich ethischen Entwickelung ist. In der Buße beginnt ein Streben, von der Sünde und Unseligkeit loszukommen. Dieses aber hört im Glauben nicht auf, sondern es setzt sich darin fort. Schon in der Reue gestaltete sich die zuerst gewissermaßen in negativer Weise, als dieses Hinwegstreben von der Sünde, aufgetretene Bewegung zu einem Hinstreben nach Entsündigung. Beides sind nur verschiedene Seiten der Einen und selbigen Strebung. Im Glauben nun tritt dieses Hinstreben nur mehr hervor, aber nicht als eine ganz andere Bewegung, sondern als eine Fortentwickelung, als eine Steigerung, und zwar, was das Letztere betrifft, nicht nur in Ansehung des Erfolges, sondern auch inwiefern die Strebung selbst durch die Darreichung der Hülfe verstärkt werden muß. In der Buße ist bereits eine Erregung wesentlich desselbigen Lebenselementes anzuerkennen, wie im Glauben, so wie sich derselbe hier dargestellt hat. Und da Christus wenigstens eine Erregbarkeit zur Buße, eine Empfänglichkeit für seine diese Erregung bezweckenden Einwirkungen gleich beim ersten Rapport, in den die Sünder zu ihm kamen, bei ihnen vorausgesetzt, die Buße auch schon in der alttestamentlichen Frömmigkeit Platz fand; so muß dem Menschen, wie er von Natur ist, in einem gewissen Sinne ein solches Lebenselement einwohnen. Wer jedoch einen wesentlichen Unterschied der

christlichen Lebensentwickelung von der allgemein=sittlichen zugibt, wird nicht verneinen dürfen, daß nicht schon die eigenthümlich=christliche Buße gewissermaßen anderer Natur sei, als die sonst vorkommende. Die Erregung zu ihr wird auch in der kirchlichen Lehre auf eine Einwirkung des heiligen Geistes zurückgeführt. Aber nur um so mehr werden wir das in der Buße sich kundgebende Streben mit dem im Glauben zu erkennenden für wesentlich gleichartig anzusehen haben. Und wenn die im Menschen in eine endliche Existenz heraustretende Wirkung der die Heilsverwirklichung bewirkenden göttlichen Ursächlichkeit, auf welche die kirchliche Lehre denn doch noch ausdrücklicher den Glauben zurückführt, nicht etwas wesentlich Verschiedenes ist in beiderlei Erscheinungen; so ist denn doch die göttliche Wirksamkeit selbst bei beiden noch weniger als eine verschiedene anzusehen.

Wie sich denn schon aus den oben angeführten bestimmtern Erklärungen über das Wesen des Glaubens ergeben hat, daß demselben nach protestantischer Auffassung eine ungleich größere Bedeutung für die Rechtfertigung und Heilsverwirklichung zukomme, als wenn er nur in einer theoretischen Function bestünde; so ergibt sich aus dieser letztern Erörterung nicht nur dies, sondern auch, daß, weil die subjective Entwickelung im Glauben offenbar weiter fortgeschritten ist, diesem in mehrfacher Beziehung eine größere Wichtigkeit für die Heilsverwirklichung zukommen muß, als der Buße.

Man könnte freilich jenem Ausspruch der Katholiken, der Glaube sei der Anfang des Heils, der Grund und die Wurzel der Rechtfertigung, entgegensetzen, vielmehr sei dies die Buße. Inwiefern jedoch die Buße nicht nur der christlichen Frömmigkeit eignet, und selbst bei derjenigen Buße, die als eine Wirkung der nämlichen Gnade anzusehen ist, die dann auch den Glauben erweckt, so lange nicht auch der Glaube hinzutritt, nicht eigentlich christliche Frömmigkeit angenommen werden kann; so ist denn doch nichts dagegen einzuwenden, daß diese erst mit der Entstehung des Glaubens recht anfange. Im Glauben erst wird die Verkündigung der christlichen Wahrheit angenommen, damit erst wendet sich der Bußfertige zu Christo hin als zu seinem Erlöser. Die Heilsaneignung und Rechtfertigung wird also doch erst hier ihren wirklichen Anfang nehmen.

Gesetzt die Unterscheidung zuvorkommender und wirksamer Gnade sei nicht sehr passend, vielmehr auch die erstere wirksam, und die göttliche Wirksamkeit als Eine und dieselbe anzusehen bei den Vorbereitungen und bei der Entscheidung der Bekehrung, so ist doch in ihren Wirkungen ein Unterschied anzuerkennen.

Die Unerläßlichkeit des Glaubens zur wirklichen Aneignung der Gerechtigkeit Christi, auch wenn er nur als Annehmen der Verheißung und der Gnadengaben gefaßt würde, ergibt sich schon daraus, daß solche innerliche Gaben und Güter nicht wie äußerliche dem Ungläubigen, in seinem innersten Wesen ihnen Widerstrebenden zu Theil werden können, sondern die Gnadengabe erst und eben damit eintritt, wenn der Glaube entsteht, in und mit dieser Hinwendung zu Christo, dieser Hingebung an ihn als den Erlöser. Doch ist der Glaube, dem diese Bedeutung zukommt, nicht nothwendig sofort — wie derjenige, durch welchen der Mensch gerecht werde, meistens beschrieben wird — die unerschütterliche Conviction, bereits vollständig gerechtfertigt zu sein. Im Neuen Testamente wird zwar der Glaube sehr anders, als in andern Religionen die zugehörige Ueberzeugung, dargestellt als eine innige und tiefe Gemüthsthätigkeit, in seiner höchsten Entwickelung als Lebenseinigung mit Christo. Es wird jedoch von Christo selbst das sich an ihn hingebende Vertrauen als Glaube anerkannt, auch wenn die sich an ihn Wendenden in blos leiblicher Bedürftigkeit seiner helfenden Macht vertrauten. Der zur Rechtfertigung führende Glaube ist freilich Vertrauen zu Christo als dem Erlöser, ein Bestreben, die durch ihn von Gott dargebotene Gnade zu ergreifen, und ohne die Zuversicht, daß dies möglich sei, ist er nicht wirklich vorhanden. Aber schon in dieser Zuversicht, auch bevor noch die Sicherheit, sie ergriffen zu haben, gewonnen ist, kann der Gemüthszustand ein Glaube sein, welcher Anfang der Rechtfertigung wird genannt werden dürfen. Auch der Glaube Abraham's, der ihm gerechnet wurde zur Gerechtigkeit, worauf Paulus verweist zur Begründung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, war nicht die ausdrückliche Conviction der Sündenvergebung, sondern vielmehr im Allgemeinen ein unbedingt hingebendes Vertrauen auf die Güte Gottes. Dieses aber gehört überall zu der des Namens würdigen Frömmigkeit.

Ganz besonders aber ist denn hervorzuheben, daß, wie wir schon bemerken mußten, das die eigentliche Sühne für unsere Sünde, die Tilgung unserer Schuld Bewirkende sei ein objectiv Vollbrachtes, nicht etwas ganz nur in uns Geschehendes, denn auch für die Aneignung dieses wichtigen Momentes in dem göttlichen Heilswerke auf Seiten des Menschen durchaus nichts geschehen kann, als dies auf alles eigene Vermögen und Thun durchaus verzichtende, sich an den Erlöser unbedingt hingebende Annehmen der Gnade, worin eben das Eigene des Glaubens besteht. Die Vergebung der früher begangenen Sünde, die Tilgung der dadurch auf uns geladenen Schuld, die nur bei Gott möglich ist, wird nur im Glauben erlangt werden können. Doch nicht Vergebung auch aller später eintretenden Sünde, nicht Tilgung aller spätern Verschuldung, wird mit der Entstehung des Glaubens für ein- und allemal gewonnen werden. Der Glaube ist ja um so weniger der wahre, seligmachende, je mehr später noch gesündigt wird, und es ist durchgängige Meinung beim kirchlich-protestantischen Lehrvortrag, daß gewissermaßen der nämliche Proceß, wie bei der aus Buße und Glauben bestehenden Bekehrung, sich immerfort zu wiederholen habe.

Und auch in Hinsicht auf die positive Seite der Rechtfertigung, die eigentliche Gerechtigkeitsaneignung, ist dem Glauben eine wichtige Bedeutung zuzugestehen. Nach dem Heil, nach der Rechtfertigung, welche nicht blos in Vergebung der Sünde und Zutheilung einer äußerlich bedingten Seligkeit besteht, sondern in der Versöhnung mit Gott, nach ihrer Vollständigkeit in wirklicher Gerechtigkeit, kann sich das Gemüth nicht sehnen, nicht mit der ganzen Energie seines Wesens darnach streben, ohne daß eben damit das Gute, die Gerechtigkeit sich in ihm zu verwirklichen wenigstens anfängt. Wir dürfen uns wirklich nicht wundern, wenn die Gläubigen oft bezeugen, daß ohne ihren Glauben sie nicht nur jedes Trostes und jeder Zuversicht entbehren würden, sondern keiner Liebe und keiner guten Werke sich fähig wüßten, und daß mit der Entstehung des Glaubens ein neues Leben in ihnen angefangen habe, so daß denn im Glauben gewissermaßen alles zur Rechtfertigung Gehörende enthalten sein würde. In Hinsicht auf das, was das Theoretische in der Religion heißen kann, die Erschließung, das Aufgehen höherer

Wahrheit, würde die Entstehung des Glaubens, der Durchbruch zu der Gewißheit dieser Wahrheit, einen solchen neuen Lebensanfang bilden. Doch eigentlich nicht streng genommen den Anfang der ganzen Heilsentwickelung. In Ansehung des Praktischen, auf welcher Seite doch vorzugsweise die Heilsverwirklichung sich vollzieht, nimmt der Entwickelungsproceß seinen Anfang in der Buße. Und daß gleich mit der Entstehung des Glaubens die vollständige und definitive Abschließung der Gerechterklärung bei Gott stattfinde, kann nur angenommen werden bei jener nicht begrifflich-haltbaren und nicht der höchsten Vollkommenheit Gottes entsprechenden Vorstellung von der Rechtfertigung nach der Analogie menschlicher Begnadigung und Gunsterweisung. Ja es kann auch nicht gesagt werden, daß die Zuwendung der Gnade Gottes zu den Gläubigwerdenden erst hier eintrete, da sie von Ewigkeit her besteht und schon mit der Erweckung zur Buße und der Verkündigung der den Glauben hervorrufenden Verheißung sich zeitlich zu erweisen anfing. Und von Niemand wird behauptet, daß die ganze reale Heils- und Gerechtigkeitsverwirklichung eben in den Moment des Glaubens hineinfalle. Dem von der Liebe und den Werken ausgeschiedenen Glauben käme nach schärferer ethischer Beurtheilung auch kaum ein höherer Werth zu, als der Buße. Diese ist Erkenntniß der Sünde in ihrer Häßlichkeit, Reue über die Sünde und Abwendung von ihr, nicht nur Angst und Flucht vor der Strafe, während ein Glaube ohne Liebe und Thun des Guten nur ein Sich-gefallen-lassen, bei größerer Intensität beinahe ein eigensüchtiges Ansichreißen der Sündenvergebung und Strafbefreiung sein würde. Nur inwiefern der Glaube die Fortsetzung der in der Buße anfangenden, von der Sünde und Schuld frei zu werden strebenden Entwickelung ist, und zwar auf der positiven Seite der echten, die Sünde selbst fliehenden Reue, so daß nicht sowohl die Vergebung, der Straferlaß und die von Außen herkommende Seligkeit, als die Gerechtigkeit, die Vollkommenheit dabei gesucht und ergriffen wird, findet dabei ein wahrer Fortschritt im Guten und in der wirklichen Gerechtigkeit statt. Und wie diese ganze Entwickelung nicht mit der Entstehung des Glaubens anfängt, so ist sie damit von ferne nicht an ihrem Ende.

Die Bedeutung einer wichtigen Entscheidung in diesem Entwickelungsproceß wird indessen der Entstehung des Glaubens allerdings zukommen. Inwiefern ein solches Ergreifen des dargebotenen Heils, eine solche Hingebung an Christum dabei zu Stande kommt, daß eine reale Einigung mit ihm sich vollzieht, daß demnach von da an der Mensch gesinnt ist, wie Christus war, daß der Gläubige nicht mehr selbst, sondern Christus in ihm lebt, wie Paulus von diesen Sachen redet, — insofern ist der Glaube ein weit Mehreres, als die Buße, ist Aneignung des Verdienstes Christi, daß in dieser Lebensgemeinschaft mit ihm die Gerechtigkeit Christi die eigene des Menschen wird. Dies versichern auch die Protestanten überall, wo bei tieferer sittlicher Bestimmung und Strebung die Rechtfertigung durch den Glauben allein geltend gemacht wird, sei es in alt-dogmatischer oder in apart-pietistischer Weise. Darauf weisen auch die altgebräuchlichen Ausdrücke hin — Christo durch den Glauben eingepflanzt und einverleibt werden. Doch nur wenn nicht blos ein etwelches Ergreifen der dargebotenen Hülfe und Gnade stattfindet, sondern eine wirkliche Erweckung und Erstarkung höhern Lebens, hat der Glaube diese Bedeutung in der realen Heilsverwirklichung. Und nicht überall, wo in Aufrichtigkeit und Zuversicht die Verheißung der Sündenvergebung und Seligkeit um Christi willen angenommen wird, kommt diese Einverleibung in Christo zu Stande, die Aneignung seiner Gerechtigkeit, daß sie nicht mehr eine äußerliche ist, sondern eigene Qualität des Gläubigen wird. Die Fassung der Rechtfertigung als eines blos declaratorischen Actes, in gar zu sehr gemein-juristischer Weise, verleitet sehr leicht, dem Glauben in seiner Ausscheidung von der vollständigen Heilsentwickelung eine Bedeutung beizulegen, wie sie nach tief-ethischer Fassung der ganzen Sache ihm nicht zukommen kann. Uebrigens wird, wie schon angedeutet worden ist, noch später untersucht werden, ob einzelnen Momenten der Entwickelung die Bedeutung ganz definitiver und unabänderlicher Heilsentscheidung beizulegen sei und ob deswegen in einem gewissen Sinne eine göttliche Gerechterklärung dabei angenommen werden solle.

Und auch inwiefern in einer bestimmten Entwickelung dieses Ergreifen Christi, diese Einpflanzung in ihn zu bleibender realer

Lebensgemeinschaft, zu einer Wesenseinheit, bei welcher seine Gerechtigkeit eigne Beschaffenheit des Menschen geworden wäre, wirklich zu Stande käme, würde es sich fragen, ob dies nicht vielmehr in der Liebe geschehen würde, als in einem von der Liebe ausgeschiedenen Glauben. Die volle Heilsverwirklichung ist jedenfalls mit der Entstehung des Glaubens noch nicht abgeschlossen.

Die Katholiken erkennen den Glauben nur an als den Anfang der Rechtfertigung, für wirklich rechtfertigend aber erst den durch die Liebe bestimmten, gestalteten oder beseelten Glauben. Auch die Protestanten wollten der Liebe ihre Bedeutung in der Heilsverwirklichung nicht absprechen, nicht ignoriren, daß sie das von Christo selbst aufgestellte Erkennungszeichen seiner Jünger sein soll, nicht übersehen lassen, daß nach Paulinischem Ausspruch in Christo nur der Glaube gilt, welcher durch die Liebe thätig ist. Dennoch haben sie nicht nur die Liebe vom rechtfertigenden Glauben ausgeschieden, sondern den Beweis leisten wollen, daß es unmöglich sei, Gott zu lieben, wenn nicht zuvor durch den Glauben die Vergebung der Sünde erlangt und ergriffen werde. Entweder verachte der Mensch in sündlicher Sicherheit das Gericht Gottes, oder er fliehe und hasse den richtenden Gott. Das Gemüth, welches recht empfinde, daß Gott zürne, könne ihn nicht recht lieben, es sei denn, daß er ihm versöhnt gezeigt werde. Nachdem wir aber durch den Glauben gerechtfertigt und wiedergeboren seien, werde das Herz lebendig gemacht und erneuert, so daß wir Gott und den Nächsten lieben können. Ja, obschon Diejenigen, welche den Glauben lieber zurücktreten lassen, reichlich von der Liebe zu reden pflegen, so hat auch ein Theologe, auf den sich gerade die dem entschiedensten Fortschritt Ergebenen gern berufen, derselbe, von welchem wir schon einen Ausspruch über die protestantische Fassung des Glaubens angeführt haben, die Liebe in Hinsicht auf die Stellung des Menschen zu Gott hinter den Glauben zurückverweisen wollen. „Nur in dem die Liebe von sich ausscheidenden Glauben", sagt er, „ist der Mensch sich in sich selbst seines Nichts bewußt; nur in solchem Glauben verhält er sich blos hingebend und das dargebotene Heil aufnehmend, nicht aber in der Liebe, in der er sich gleichsam auf gleichen Fuß

mit Gott stellt." So die protestantische Theologie in der frühesten und in der neuesten Zeit, nach sehr angesehenen Repräsentanten. Die katholische Fassung hingegen hat ein in seiner Kirche nicht geringern Ansehens und noch allgemeinerer Zustimmung Genießender der gegenwärtigen Denkentwickelung annehmbar zu machen gesucht, indem er sagte, wenn der Glaube von der Intelligenz und dem durch sie erregten Gefühle aus in den Willen eindringe, so belebe und befruchte er diesen, und es entzünde sich aus dem Glauben die Liebe. Die Liebe sei das belebende Princip, welches den Glauben und das Vertrauen vollende, was ergreife und festhalte, zu Christo hinzunahe und mit ihm in Verbindung trete. Glaube und Liebe seien bei der Rechtfertigung eine unzertrennliche Einheit. Der Glaube in der Liebe und die Liebe im Glauben rechtfertige. Die Theologen nehmen darauf nicht Rücksicht. Dem nicht theologisch, wohl aber allgemein-rationell gebildeten Bewußtsein hingegen, auch bei den Protestanten, entspricht diese Erklärung besser. Und obgleich dieses Eindringen des Glaubens von der Intelligenz aus in den Willen, das Befruchten des Willens durch den Glauben und die Entzündung der Liebe aus dem Glauben, während man nach den ersten Ausdrücken hätte erwarten sollen, die Liebe werde in dem vom Glauben befruchteten Willen erzeugt — obgleich diese Vorstellungsweise sich bei schärferer Prüfung nicht durchaus halten ließe, — so ist doch der Mann der richtigen Auffassung der Sache näher gewesen.

Daß die protestantischen Theologen ihre Auffassung durch solche Raisonnements zu stützen suchen, ist um so weniger zum Verwundern, da das „allein" nicht in der Schrift steht, man also für die Aufnahme des Wörtchens billig Gründe angeben, die an der Richtigkeit der Fassung Zweifelnden aber wenigstens nicht im Eifer für die buchstäbliche Bibellehre perhorresciren sollte. Was das erstere Raisonnement anbelangt, so ist allerdings richtig, daß ohne alle Kundgebung der Liebe Gottes gegen uns sich nicht wohl Liebe gegen Gott in uns entzünden könnte. Und je größer die uns erwiesene Liebe ist, desto mehr sollte sie in einem nicht durchaus verkehrten Gemüth Gegenliebe erwecken, und kaum gibt es eine so große Liebeserweisung, wie die, wenn ein schwer Beleidigter vergibt und Wohlthat anstatt der Strafe eintreten läßt. Ein so ganz ver-

dorbenes Wesen jedoch, wie in der protestantischen Lehre der Mensch dargestellt wird, möchte wohl durch die dabei bewirkte Demüthigung und Beschämung dem Verzeihenden noch mehr entfremdet werden. Damit Liebe sich entzünden könne, wäre wohl erforderlich, daß durch göttliche Wirkung zuvor das Princip dieser köstlichsten Regung des Guten in dasselbe hineingelegt werde. Thatsächlich gibt es jedenfalls eben so echte und reine Liebe, als nicht selten in solchen Darstellungen uns anweht, die nicht hervorgegangen ist aus dem unmittelbaren Zusammenwirken von Gerichtsentsetzen und Begnadigungsseligkeit. Selbst die Bekehrung des Paulus stellt sich nicht so dar, und jedenfalls der Jünger, welchen der Herr lieb hatte und der auch seinerseits vor den Anderen in einem Verhältniß der Liebe zu ihm stand, scheint nicht auf diese Weise zur Liebe erweckt worden zu sein. Gegen einen Gott, von dem wir nur noch als zürnendem Richter etwas erfahren hätten, könnten wir allerdings nicht Liebe empfinden, aber auch nicht Vertrauen, so daß nach diesem Raisonnement die Rechtfertigung auch dem Vertrauen, also dem Glauben selbst, nach der protestantischen Fassung desselben, vorhergehen müßte. Die Liebe Gottes muß sich uns allerdings zuerst zu fühlen geben, bevor wir ihn lieben können. Aber sobald wir überhaupt die Zuversicht gewonnen haben, daß Gott sich der Sünder annehme, und daß wir selbst nicht ausgeschlossen seien von seiner Liebe, kann sich nicht nur das Vertrauen des Glaubens in uns erzeugen, sondern auch eine Bewegung der Liebe, ohne die sehr oft nur vermeintliche Gewißheit der bereits in Beziehung auf uns geschehenen Gerechterklärung. Und daß nur in dem die Liebe von sich ausscheidenden Glauben der Mensch sich blos hingebend und das dargebotene Heil aufnehmend verhalte, in der Liebe aber sich gleichsam auf gleichen Fuß mit Gott stelle, ist nicht weniger offenbar unrichtig. Im Glauben wie in der Liebe bleibt sich der Mensch seines Unterschiedes von Gott bewußt, und wehe ihm, wenn er irgendwann diese Unterscheidung vergißt; er fixirt sich aber in der echten, des Namens würdigen Liebe ebensowenig auf sich selbst, will sich dabei ebensowenig in selbständiger Existenz und Bedeutung behaupten und durch sich selbst etwas sein. Weiß er sich im Glauben durchaus nur empfangend von Gott, so weiß er sich in der Liebe

gleichsam werdend und seiend nur durch die Liebe Gottes. Ja, wie schon darauf hingedeutet worden ist, der Glaube, welcher nur Vergebung und Seligkeit empfangen möchte, stünde dem Egoismus sehr nahe, während die Liebe niemals vorzugsweise empfangen, sondern vielmehr sich an den Geliebten hingeben, nur in ihm sein und leben möchte. Und wenn man uns sagen wollte, eben dies wolle der Glaube, so würden wir antworten, es thue es die Liebe im Glauben. Doch wir müssen uns deutlich zu machen suchen, wie sich Liebe und Glaube zu einander verhalten, ob die Liebe etwas zu dem Glauben wie von Außen Hinzukommendes sei, oder vielmehr etwas in ihm selbst Enthaltenes?

Die Liebe wird wesentlich übereinstimmend bei den Protestanten der verschiedenen Parteien gefaßt als Folge und Wirkung des Glaubens, und auch nach der katholischen Fassung und der gemeinverständigen Vorstellung würde man nicht Ursache haben, gegen diesen Ausdruck zu protestiren, da doch ein Bewußtsein von Dem, ein Glaube an Den vorhanden sein muß, gegen welchen Liebe stattfinden soll. Die Verbindung ist jedoch eine noch innigere. Das Vertrauen wurde von den Protestanten jederzeit als ein Moment des Glaubens dargestellt. Vertrauen und Liebe gehören aber jedenfalls nahe zusammen. Alle in der vorzugsweise sogenannten Liebe Erfahrenen wissen es, wie im Vertrauen die Liebe durchbricht, wie das Vertrauen ihre erste Gestalt ist. Die Liebe ist die tiefste Erregung des Gemüths. Sie ist Gefühl, doch, da das Gefühl, wie nach jener angeführten Erklärung auch vom Glauben, inwiefern er auf dieser seiner ersten Entwickelungsstufe gefaßt wird, richtig gesagt wurde, die Elemente des Wollens und des Erkennens in sich schließt, so ist sie nicht nur ein Fühlen, ein fühlendes Bewußtwerden von sich und dem Gegenstande, auf den sie geht, sondern auch ein Streben in Beziehung auf diesen. Zu allererst ist sie Vertrauen. Ist aber das Vertrauen ein Sich-verlassen auf, ein Sich-hingeben an Denjenigen, welchem man vertraut, so ist die Liebe ebendies in noch weiter fortgeschrittener Entwickelung. Die aus der Knospe des Vertrauens völlig ausbrechende Liebe ist ein Drang, sich hinzugeben an den Geliebten, sich selbst rückhaltlos ihm zu überlassen, eins zu werden mit ihm, ganz und gar sein Leben mit-

zuleben, nicht sowohl ihn zu besitzen und zu genießen, als selbst nur in ihm und für ihn zu sein und zu leben. Wenn in einem allbekannten Gedicht „zog“ und „sank“ in einem solchen Moment unterschieden werden, so bezeichnet „sank“ die Bewegung der eigentlichen Liebe, „zog“ hingegen das Thun der Begierde. Oder wenn Julia bei Shakespeare von einem Spiel redet, wo jedes „gewinnend will verlieren“, so ist in dem „Verlieren-wollen“ der wahren „Liebe Thun“ unübertrefflich bezeichnet. Wo man umgekehrt — und eben vom Glauben wird oft geredet, daß es ziemlich so klingt — verlierend gewinnen möchte, ist die Liebe nicht ungefälscht. Verhält es sich nun so bei derjenigen Liebe, von welcher Julia zu zeugen wußte und die doch meistens nicht frei von Egoität ist, wo von Dem, der hinsinkt, meistens auch gesagt werden kann: er zog; so denn noch weit mehr bei der durchaus reinen, aller Selbstigkeit entkleideten, bei derjenigen, von welcher man sagt, daß in ihr der wahre Glaube thätig sei. Vertrauen und Liebe erzeigen sich bei sorgfältigerer Betrachtung als Momente Einer und derselben Bewegung, Lebensentwickelung, unzweifelhaft Eines und desselben Wesens, Eines und desselben Vermögens oder Triebes des Gemüths. Freilich finden sich oft in Einem und demselben Zeitmoment Bewußtseinsfunctionen, von denen die eine nur noch Vertrauen, die andere hingegen Liebe zu nennen und deren Gegenstand nicht derselbe ist. Dies setzt aber verschiedene zugleich erregte Triebe im Gemüth voraus. Wo hingegen der Gegenstand von Vertrauen und Liebe derselbe ist, geht die Liebe gewiß aus demselben Grunde hervor, wie das Vertrauen, ist also gleichen Wesens mit ihm, ist die weiter fortgeschrittene Stufe derselben Lebensbewegung.

Die Liebe zu Gott, zu dem Erlöser ist mithin nicht etwas zu dem Vertrauen des Glaubens Hinzukommendes, Anderes, sondern ein aus ihm selbst sich Entwickelndes, ist auch nicht als Folge des Glaubens in dem Sinn von diesem zu unterscheiden, daß sie etwas wesentlich Anderes wäre. Beide sind vielmehr ihrem tiefern Wesen nach Eins und dasselbe, nur ist die Liebe, die das Vertrauen und auch das Fürwahrhalten des Glaubens in sich schließt, da sie ihres Thuns sich bewußt ist, sie ist die weiter fortgeschrittene, in intensivere Energie übergangene Entwickelung.

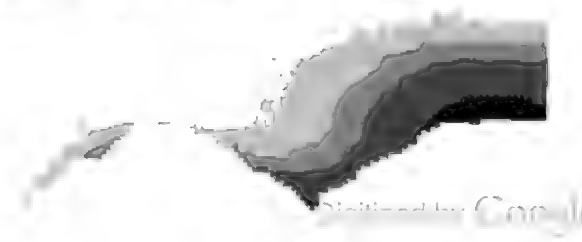
Digitized by Google

Bei jener zunächst ziemlich wunderlich lautenden katholischen Fassung scheint man auch wirklich etwas dieser Art zu meinen. Von der Intelligenz aus soll der Glaube in den Willen hineinbringen und diesen befruchten. Und allerdings muß ein Bewußtsein von dem Gegenstande, also eine Affection und Function der Intelligenz bereits vorhanden sein, wo Glaube möglich sein soll. Auch konnte man, nachdem man bei den Katholiken, wie auch das gemeinverständige Bewußtsein zu thun pflegt, den Glauben ganz nur als Fürwahrhalten gefaßt hatte, nicht umhin, doch noch ein anderes Element dabei anzuerkennen. Das Reale, Praktische konnte bei der Heilsaneignung doch nicht ignorirt werden, obschon man die Protestanten hart dafür getadelt hatte, daß sie dem Glauben seinen Sitz auf dieser Seite angewiesen hatten. Das Befruchten des Willens durch den Glauben aber wird schwerlich einen Sinn haben können, wenn es nicht bedeutet, die praktische Erregung werde dadurch hervorgerufen, daß dem Gemüth das Heil kenntlich gemacht, daß durch die Verkündigung des Heils zuvörderst das Fürwahrhalten des Glaubens erzeugt und damit dem Willen die Richtung gegeben werde. Die Liebe aber erzeugt sich nicht aus dem Glauben als theoretischer Function, in deren Geschiedenheit von dem praktischen Gemüthselement, sondern vielmehr aus diesem, sowie dasselbe die bestimmte Richtung auf den eigentlichen Gegenstand seines zuvor unbestimmten Sehnens und Strebens gewonnen hat. Denn in ihrer Verwandtschaft mit dem Vertrauen ist sie wesentlich praktischer Natur, noch offenbarer und entschiedener, als die Buße. Die Liebe geht hervor aus der Einheit des intellectuellen und gemüthlichen oder praktischen Elementes unseres Wesens, zuerst als Vertrauen, dann als wirkliche Liebe, und so vollendet sie allerdings den Glauben, welcher erst damit wahrhaft zu Stande kommt. Wirklich aber ist es richtig, daß es die Liebe ist, nicht die blos intellectuelle Function, und auch nicht das Vertrauen, welches noch gar nicht Liebe ist, — daß die Liebe, diese höhere Entwickelung der Einen und selbigen, in Reue, Fürwahrhalten der Heilsverkündigung und Vertrauen vor uns hingetretenen Lebensbewegung, — daß sie es ist, was das Verdienst und die Gerechtigkeit Christi ergreift und festhält, was zu Christo hinzunahet und mit ihm in Verbindung

Digitized by Google

tritt. Wirklich sind zwar nicht ein blos intellectueller, aber ein das **Vertrauen** in sich schließender Glaube und die Liebe eine unzertrennliche Einheit, sind Eins und dasselbe. Man kann richtig sagen, der Glaube in der Liebe und die Liebe im Glauben rechtfertige. Wenn aber genau unterschieden werden sollte, so müßte mehr der Liebe diese Wirkung zugeschrieben werden, da häufig eine Lebensentwickelung vorkommt, die gewissermaßen Glaube heißen mag, und der dieselbe doch nicht zugeschrieben werden kann, das wirkliche Hinzunahen zu Christo aber, das Ergreifen und Festhalten des Verdienstes Christi, die Einigung mit ihm zu wahrer Lebensgemeinschaft, daß der Mensch nicht mehr selbst, in seinem natürlichen Für-sich-sein lebt, sondern daß Christus in ihm lebt, — da dieses Alles erst in der Liebe wahrhaft zu Stande kommt, wie ja in allem menschlichen Dasein solche Lebenseinigung einzig in der Liebe vorkömmt und überhaupt denkbar ist. Hier erst wird denn auch richtig gesagt werden, die Gerechtigkeit Christi sei dem Gerechtfertigten nicht nur äußerlich. Erst bei dem Glauben, der auch Liebe ist, wird der Mensch Christo eingepflanzt, einverleibt, daß er gesinnet ist, wie Christus war.

Dies ist das wirkliche Verhältniß von Liebe und Glauben. Beide sind nicht von einander zu trennen, sobald der Glaube nicht als ausschließlich-theoretische Function gefaßt wird. Ungeachtet der oben angeführten Unterscheidung und beinahe Entgegensetzung von Liebe und Glauben sagt denn selbst Baur, die Liebe sei nur der sich praktisch erweisende Glaube. Und wenn Schleiermacher sagt, von seiner Entstehung an sei der Glaube durch die Liebe thätig, so ist damit auch gesagt, daß er gar nie sei ohne die Liebe. Der Glaube als theoretische Function, als entschiedenstes Zustimmen zu der Lehre, als eifriges Annehmen derselben, noch offenbarer jedoch als herzliches Vertrauen, ist in diesem Allem thätig vermöge desselben Elementes, welches sich dann als Liebe erweist. Die Liebe ist auch nicht als Werkzeug und Hülfsmittel zu fassen bei der Thätigkeit des Glaubens, sondern vielmehr als seine reale Wesenheit und Kraft. Es ist bereits nicht ganz angemessen, zu sagen, die Liebe im Glauben wirke dies oder bedeute dies und das, selbst wenn man beide als untrennbar faßte, weil damit der Glaube als das die Liebe in sich Begreifende bezeichnet zu werden scheinen



kann. Nur von der theoretischen Seite, inwiefern von dem Gegenstande der Liebe — hier von Gott als Erlöser, von Christo und dem durch ihn vermittelten Heil — ein Bewußtsein vorhanden sein muß, wenn die Entbindung eigentlicher Liebe möglich sein soll, ist eine gewisse Priorität des Glaubens anzuerkennen. Ohne das reale, praktische Element und seine Bewegung, welche schon in der Buße eintritt, würde aber die Sünde, die Erlösungsbedürftigkeit, und dann auch das Heilsgut, der Werth der dargebotenen Erlösung nicht einmal erkannt, geschweige im Vertrauen ergriffen. Dieses reale, praktische Princip ist sogar in der Entwickelung nicht ein eigentlich secundäres. Der Glaube ist ebensosehr von der Liebe befaßt, getragen und gehalten, als die Liebe vom Glauben.

Offenbar ist Alles, was wir bisher in Betrachtung gezogen haben, von der ersten Zustimmung zu dem Aufruf zur Buße an, in seinem Fortgang zunächst zur Sehnsucht nach der Erlösung, dann zur Annahme des dargebotenen Heils, zu dem hingebenden Vertrauen, zu dem Ergreifen Christi mit der intensivsten Kraft des Gemüths, die Hingebung an Christum, die Einigung mit ihm in der Liebe — dieses Alles ist eine auf's engste in sich zusammenhängende Eine und selbige höhere Lebensentwickelung. Und zwar das Wesenselement, das sich in solcher Weise entwickelt, ist dasselbe — das von Gott, als Schöpfer, in unsere Seele hineingelegte oder wohl richtiger, das nach seinem Schöpferwillen deren tiefstes reales Wesen ausmachende, dann aber durch die Einwirkung seiner Gnade, durch das Zuströmen der Kräfte des heiligen Geistes aus dem anfänglichen Zustande bloßer Potenzialität zu immer kräftigerer Actualität erregte und damit immer höher gehobene, gesteigerte Element reinen, alles Fleischliche immer mehr überwindenden Geisteslebens. Und, wie schon in Hinsicht auf den Uebergang dieser Entwickelung von der Stufe der Buße zu derjenigen des Glaubens bemerkt wurde, ist denn doch noch weniger in Frage zu stellen, daß die in allen diesen Entwickelungen immer hervorgehobene und auch vom vernunftwissenschaftlichen Standpunkt aus nothwendig anzuerkennende göttliche Wirksamkeit nicht nur eine in sich selbst gleichartige, sondern eine als dieselbige durch alle diese Phasen sich erweisende sein muß.

Nun aber ist es denn auch nicht anders denkbar, als daß auch nach der Auffassung der Rechtfertigung als eines blos declarativen göttlichen Actes der Mensch nicht durch einen von der Liebe ausgeschiedenen Glauben vor Gott gerecht werden würde. Denn eben in und mit der Liebe erst tritt dasjenige ein, was das Wesen des als der rechtfertigende dargestellten Glaubens ausmacht. Wir haben dies eben darzuthun gesucht und glauben es wenigstens insoweit aufgezeigt zu haben, daß man diese Behauptung nicht bestreiten wird, auch wenn die Nachweisung nicht ganz genügt. Es folgt auch schon aus dem von den protestantischen Theologen stets willig anerkannten Ausspruch des Apostels, daß nur der Glaube in Christo gilt, der durch die Liebe thätig ist. Denn eben von der Rechtfertigung redet Paulus bei diesem Ausspruch, nicht etwa von der auf die Rechtfertigung folgenden Heiligung. Bei der Rechtfertigung gilt der Glaube nicht ohne die Liebe. Und wenn er nur gilt, insofern die Liebe dabei nicht fehlt, so ist eben die Liebe das Moment, von welchem selbst die declaratorische Rechtfertigung abhängig ist. Gesetzt das Andere, das auch zum Glauben gehört, dürfe nicht fehlen, so ist doch die Liebe das Entscheidende. Es ist schwer zu begreifen, wie man bei der steten Berufung auf Paulus dies nicht mehr beachten kann. Angenommen dasjenige, was man mit der Gerechterklärung meint, die volle Zuwendung der Gnade, die entschiedene Anerkennung als eines Begnadigten, fiele in einen bestimmten Moment hinein, so müßte dies doch derjenige Moment sein, wo die Liebe eintritt, durch welche erst der Glaube ein vor Gott geltender ist. Und noch mehr ist es evident, daß die Rechtfertigung in der positiven Bedeutung des Worts — die reale Heilsverwirklichung, die positive Bewirkung, Mittheilung der Gerechtigkeit — ungleich vollständiger eintritt mit der Liebe. In dieser Erweckung, Entzündung des reinsten, intensivsten Gemüthslebens, welches mehr ist, als das äußere Werk für sich allein, in diesem Streben und Drängen des tiefinnersten Seelenwesens nach dem Göttlich-Guten hin ist doch offenbar des Guten im Menschen selbst weit mehr zu Stande gekommen, als in einem Glauben, bei dem die Liebe nicht wäre. Damit wird die Gerechtigkeit, die vorher allerdings eine dem Menschen äußerliche war, seine eigene Qualität, sein eigenes

Google

Sein. Wie hätte auch Paulus die Liebe als soviel werthvoller darstellen, wie hätte er sagen können, wenn ich allen Glauben hätte, und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts,— wie hätte er dies gekonnt, wenn die Liebe nicht das Bessere, das realiter Höhere wäre, als ein von der Liebe ausgeschiedener Glaube? Wenn gewisse Gläubige sagen, sie wüßten ohne den Glauben sich keiner Liebe, keiner guten Werke fähig, in ihrem Glauben aber haben sie Alles schon, was sonst genannt werden könne, so wollen wir dies bei Einigen gewissermaßen gelten lassen, möchten sie aber fragen, ob sie es haben in einem von der Liebe ausgeschiedenen Glauben? — fragen, was bei einer solchen Ausscheidung denn außer dem Fürwahrhalten eigentlich noch bliebe für den Glauben? oder auch umgekehrt, wie die Liebe unterschieden werden könnte von einem Alles, was ihr Wesen und Wirken ausmacht, in sich schließenden Glauben?

Die Liebe, deren Verhältniß zum Glauben hier dargestellt wurde, mußte, wie es hier geschehen ist, zunächst gefaßt weden als unmittelbare Liebe zu Gott in Christo. Sie ist aber, wie nicht weitläufig gesagt zu werden braucht, auch Liebe zu den Menschen als Brüdern, da wir ihm selbst nicht auf ebenso reale Weise Liebe erweisen können, und, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, die Liebeserweisung an den Brüdern der ihm wohlgefälligste Beweis der Liebe zu ihm ist, da sein Hauptgebot ist, daß die Seinen Liebe unter einander haben sollen, und wir seine Freunde nur sind, wenn wir thun, was er uns gebietet. Doch ist es auch in der Liebe zum Nächsten eben die Liebe zu ihm, was jener den Werth gibt.

Wie die lebendige Gesinnung mehr als einerseits das von ihr [illegible] Fürwahrhalten, und andererseits sein äußeres Thun dem [illegible] seinen Werth gibt; so beruht die wirkliche Gerechtigkeit [illegible] auf der Liebe, die nicht nur, wie Schleiermacher sagt, [illegible] Werken, sondern gewiß nicht weniger auch in seinem innern [illegible] Leben das allein Gott Gefällige ist. Doch die ganze [illegible] ist auch in der Liebe nicht abgeschlossen. Auch [illegible] in derselben eine Bedeutung zu.

[illegible] der Rechtfertigung allein durch den Glauben [illegible]atoren in einem absichtlichen und entschiedenen

Gegensatz zu den Katholiken, und zwar weit mehr noch in Hinsicht auf die Werke, als auf die Liebe. Die Veräußerlichung des Religiösen, die ungebührliche Ueberschätzung von mancherlei zum sittlichen, zum rein-geistigen Leben nicht wesentlich gehörenden Verrichtungen, wie sie in der damaligen katholischen Kirche überhandgenommen hatte, rief eine Opposition des tiefer erregten religiösen Lebens nothwendig hervor, und dieselbe war insofern wahrhaft berechtigt. Der Gegensatz gestaltete sich aber so, daß auch den eigentlich-sittlichen Werken die Bedeutung, eine Bedingung der Rechtfertigung zu sein, ja zu dieser, als solcher, zu gehören, entschieden abgesprochen wurde. Daß dieselben nicht nothwendig, ja daß sie für die Seligkeit schädlich seien, waren indessen Aeußerungen, die nur in der Einseitigkeit und leidenschaftlichen Erregtheit theologischer Controversen gelegentlich laut werden konnten. Dieselben wurden von der Kirche immer mißbilligt, obschon nicht immer so entschieden, als angemessen gewesen sein dürfte. Die Unerläßlichkeit der guten Werke wurde, besonders bei den Reformirten, jederzeit nachdrücklich gelehrt. Sie dürfen bei dem, der sich der Rechtfertigung trösten wolle, nicht fehlen, und können es nicht bei dem wahrhaft Gerechtfertigten. Die protestantischen Theologen hatten aber das richtige Gefühl, einige auch die zu höchst beachtenswerther Gedankenform ausgearbeitete Einsicht davon, daß der Mensch aus sich selbst, ohne die Kraft dazu von Gott erhalten zu haben, kein gutes Werk zu thun im Stande ist. Und wie bei der Liebe, so kann auch bei den Werken auf dem gleich im Anfang dieser Abhandlung eingenommenen sowohl vernunftwissenschaftlichen als christlichen Standpunkt nicht die Rede davon sein, daß dem Menschen in irgend einer Beziehung gegen Gott ein eigenes Verdienst zukomme. Für uns kann es sich überall und namentlich hier nur handeln um die Frage, was für eine Bedeutung irgend einem dieser Momente, wie den früher in Betrachtung gezogenen, so auch den Werken, zukomme in der Heilsverwirklichung, wie schon im Allgemeinen von des Menschen Sein und Thun gesagt worden ist, nicht als auch nur einer Mitwirkung zu der göttlichen Wirksamkeit, sondern als deren in der Weise creatürlicher Existenz heraustretender Wirkung. Dies ist besonders dem gemeinverständigen, sich allzuleicht nach der katho-

Digitized by Google

lischen Ueberschätzung des menschlichen Thuns hinneigenden Bewußtsein immerfort in Erinnerung zu bringen.

Es ist eine feine Bemerkung, wenn die Confessio helv. sagt: »Non possent Deo placere dilectio et opera nostra, si fierent ab injustis.« Bevor gute Werke von uns gethan werden können, müssen wir durch göttliche Wirkung gut, nach der uns hier beschäftigenden Ausdrucksweise gerecht, müssen wenigstens so geworden sein, daß wir nicht durchaus böse heißen müssen. Ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Damit ist aber von Dem, dessen Wort doch noch größere Bedeutung hat, als dasjenige des Apostels Paulus, nicht sowohl, was die angeführte Bekenntnißschrift sagen wollte, begründet, als vielmehr das wesentlich Andere: zur Hervorbringung guter Werke sei erforderlich, daß vom faulen Baume nicht nur erklärt werde, er sei als ein guter anzusehen, sondern daß er zu einem guten gemacht werde. Eine diese Umwandlung herbeiführende göttliche Wirkung muß dem guten Werke vorausgegangen sein. Die durch göttliche Gnadenwirkung erweckte Buße, der dadurch gewirkte Glaube, wie er sich zur Liebe entfaltet, dies ist das neue Lebensprincip, durch welches, nach einer Paulinischen Metapher, der wilde Oelbaum zu einem guten umgewandelt werden muß, damit er gute Früchte bringe. Ein blos declaratorischer Rechtfertigungsact würde den Menschen nicht fähig machen zu guten Werken. Von dem auf diese Weise umgewandelten aber gilt dann das andere Wort: Ein jeglicher guter Baum bringt gute Früchte. Wo diese sich nicht finden, da ist der Baum noch nicht gut und kann von Dem, der recht urtheilt, nicht dafür anerkannt werden. Auf seine Werke als eigene Leistung aber soll sich der Mensch nicht verlassen, wie denn Schleiermacher treffendst bemerkt hat, daß in dem Maße, wie der Mensch dies thäte, sie nicht gut sein würden. Es ist auch eine nicht verächtlich zu behandelnde Wendung, wenn die Reformirten lehren, daß die guten Werke geschehen sollen zur Ehre Gottes, zur Bezeugung unserer Dankbarkeit für die aus lauter Gnaden uns zu Theil gewordene Erlösung, und damit denn auch zur subjectiven Vergewisserung unserer Glaubens. Allein bei der protestantischen Auseinanderhaltung der Rechtfertigung und Heiligung kommt man doch leicht dahin, die Rechtfertigung und Erlösung zu fassen als willkürliche Zutheilung einer von dem wirk-

lichen Gut- und Gerechtsein ausgeschiedenen Seligkeit. Und zugleich wird häufig ein nach der Gerechterklärung dem Menschen eigenes Vermögen zur Bezeugung der Dankbarkeit angenommen, wie es auch bei der am weitesten fortgeschrittenen Heilsentwickelung ihm niemals zukommt. Die Rechtfertigung ist zu fassen als göttliche Heilswirkung. Und wie schon bemerkt wurde, ist nun die Bedeutung zu erkennen, welche die Werke in dieser haben.

Die helvetische Confession gebraucht den ganz passenden Ausdruck, die guten Werke erzeugen sich (enasci) aus dem lebendigen Glauben; und in einer andern reformirten Bekenntnißschrift wird gesagt: es sei unmöglich, daß Die, so Christo durch wahren Glauben eingepflanzt seien, nicht Früchte der Dankbarkeit bringen sollten. Diesen Weisungen wollen wir folgen, dabei aber das Wesen des sittlichen, des guten Werks sorgfältiger zu fassen suchen, als meistens geschieht.

Die Protestanten fassen die Werke als unausbleibliche Folge des Glaubens. Nach dem biblischen Ausdruck, daß nur der Glaube gelte, der durch die Liebe thätig ist, wäre es die Liebe im Glauben, aus der sie hervorwachsen würden. Und wirklich ist das moralisch-nothwendige Uebergehen der Liebe in die Werke noch weit mehr evident, als dasjenige des Glaubens in die Liebe. Ist der Glaube lebendig und thätig, ist er Leben und Kraft, so kann es, wo diese vorhanden ist, nicht fehlen an ihren Aeußerungen in Werken. Das aus dem Glauben durch die Liebe hervorgehende gute Werk ist aber tiefer zu fassen, als nicht nur die Katholiken, sondern auch die Protestanten meistens thun — nämlich zuerst als inneres Thun und Werk. Möge man nicht voreilig Anstoß nehmen an diesem Ausdruck.

Inneres Thun, Wirken und Werk erkennt man auf dem theoretischen Gebiet allgemein an, wenn von Geistesarbeit und Geisteswerken des Denkers gesprochen wird. Denn unter den letzteren versteht man nicht erst die äußere Darstellung, sondern die Erfindung, die Ausbildung des Gedankens selbst. Und schon da ist die Arbeit, das eigentliche Thun und Werk, nicht bloß die Sache des Erkenntnißvermögens, sondern vielmehr die des Willens, die vom Willen in Bewegung gesetzte und gehaltene Anspannung und Anstrengung der andern Kräfte. Dann redet man auch häufig von innern Kämpfen,

Ist aber der innere Kampf, namentlich derjenige des bessern Wollens mit der niedrigen Begierde, ist die Selbstüberwindung — dieser meistens schwierigere und höher zu achtende Sieg, als derjenige über den äußern Feind —, ist dies nicht schon in seiner Innerlichkeit That und Werk? Sollte nicht eben auf der Seite des sittlichen, des religiösen Gemüthslebens von einem innern Thun gesprochen werden können? Ist dieses innere Bewegen, Regen und Streben nicht auch ein Thun, nicht auch das dabei innerlich Vollbrachte ein Werk? Mit Recht hebt man die Bedeutung der Gesinnung hervor. Die Gesinnung aber ist nicht nur Vorstellungsweise, Richtung und Art des Denkens, sondern vielmehr Richtung und Art der praktischen Gemüths- und Willenskräfte in ihrem innerlichen Wesen. Eine durchaus ruhende Gesinnung, ein ganz und gar unthätiges Weben und Schweben des Gefühls, welches in gar keinem Sinne ein Thun heißen könnte, hat auch einen nur geringen Werth. Erst in selbstbewußter und nicht weniger auch selbstgewollter Bewegung und Strebung, die bereits Willensthätigkeit ist, gewinnt das innere Gesinnungsleben eine höhere Bedeutung, und zwar bei gleicher Richtigkeit und Lauterkeit eine größere im Verhältniß zu seiner Intensität und Kraft. Dieses innerliche Thun ist das Wichtigste selbst in dem auch äußerlich hervortretenden sittlichen Werk. Und zwar auch seine Intensität, das Maß seiner Energie, hat eine Bedeutung. Das reiche Gemüth, der starke Wille, dies vornehmlich macht von der praktischen Seite den bedeutenden Menschen. In dem Maße, wie es daran mangelt, wird der sittliche Werth, die Tugend, die wirkliche Gerechtigkeit herabgesetzt.

Nun ist der Glaube von seiner nicht blos theoretischen Seite, als reales Wesen, als praktisches Leben, als Vertrauen, mit welchem er sich zur Liebe entfaltet, — dieser Glaube in seiner Einheit mit der Liebe ist eben selbst nicht nur Leben und Kraft, sondern damit auch inneres Thun, inneres Wirken, was sich daraus auch nur noch für die innere Lebensgestaltung erzeugt, ein Werk. Unmittelbar geht das Drängen und Streben der Liebe, wie gegen Gott so gegen die Menschen, über in ein Thun, ist an sich solch ein Thun. Und wo dies innere Thun vorhanden ist, da ist es denn gar nicht anders möglich, als daß es auch nach Außen hervorstrebe und, wo nicht unübersteigliche Hindernisse die äußere Thätigkeitsentwicklung

zurückhalten, auch äußere Werke erzeuge. Auch Schleiermacher erklärt die guten Werke für natürliche Wirkungen des Glaubens und sagt: die im Glauben liegende Zustimmung werde ein beständig thätiger Wille, und was dieser hervorbringe, sei ein gutes Werk. Die Bewegung, Erregung und Strebung der Seele in Glauben und Liebe theilt sich je nach ihrer Stärke den untern Lebenskräften und dadurch dem Leibe mit. Zeigt sich keine Aeußerung, die physisch möglich wäre, so ist auch keine recht des Namens würdige Kraft vorhanden. Der gefangene Paulus würde nicht gesagt haben, daß er mit dem Gemüthe Gott diene, wenn er nicht wenigstens Denen, die in sein Gefängniß kamen, den Weg des Heils verkündigt hätte. Und es hat sich gewiß dabei auch in seinem ganzen Verhalten gezeigt, daß seine Thätigkeit sich unter allen Umständen so weit ausdehnen würde, als sich irgend eine Möglichkeit dazu darbieten möchte. Wo es sich nicht so verhält, da ist Mangel an Glauben und Liebe. Auch in der Richtung nach Außen sind diese die Kraft, die Werke aber die Aeußerung. Und wie überall sonst, so ist auch hier die Kraft nicht in höherem Maße vorhanden, als Derjenige, welcher das Auge dafür hat, Aeußerungen derselben erkennt. Das innere Leben und Streben, Drängen und Wirken des Glaubens und der Liebe geht mit moralischer Nothwendigkeit auch in äußere Werke über. Bei wem es sich nicht so verhält, dessen Glaube ist todt, dessen Liebe ist falsch. Jacobus sagt mit dem Wort: „Zeig mir deinen Glauben mit deinen Werken", nichts, dem Paulus würde widersprochen haben. Vollkommen richtig ist der Ausdruck, daß der Mensch seines Glaubens aus seinen Früchten, den Werken, gewiß werden müsse. Einzig da thut der Mangel an Werken dem Werth des Menschen keinen Abbruch, wo in Folge absoluter Unmöglichkeit das äußere Thun und Werk nicht eintritt, z. B. als Paulus während seiner Gefangenschaft weniger für die Verbreitung des Evangeliums wirkte. Und wenn auch nicht der innern Bedeutung des Menschen, so geschieht doch der Bedeutung seiner Lebenserscheinung auch in diesem Falle ein Abbruch.

Dies ist die Stellung der Werke zu der Liebe und zum Glauben. Und wie bei den andern Momenten der ganzen Heilsentwickelung ergibt sich nun daraus ihre Bedeutung für die Rechtfertigung.

Zunächst ist zu bemerken, daß die Werke in nicht wesentlich

anderer Weise als die andern Momente sich verhalten zu der göttlichen Wirksamkeit, nämlich daß sie ganz und unbedingt auf dieser beruhen. Das oberflächliche Bewußtsein bedünkt es freilich, ihm komme dabei eine größere Selbstthätigkeit zu. Es ist sich dabei wirklich unmittelbar einer entschiedeneren und größeren bewußt, weil die göttliche Wirkung und damit seine eigene Entwickelung bis dahin fortgeschritten ist, daß in seinem Dasein ein Thun stattfindet. Seit Paulus aber haben jeder Zeit gerade Diejenigen, welche die größte, wahrhaft christliche Thätigkeit entfaltet, die größten Werke gethan haben, Gott, Christo, die Ehre gegeben, indem sie sich deutlich bewußt waren, daß ohne die Wirksamkeit Gottes und Christi in ihnen sie nichts vermöchten; gerade diese haben, auch wenn sie mehr gearbeitet hatten, als Andere, willig mit Paulus gesagt: nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die in mir ist. Und, wie bei ähnlichen Anlässen schon wiederholt bemerkt wurde, die tiefere vernunft-wissenschaftliche Erkenntniß nöthigt Jedem das nämliche Geständniß ab. Die Werke sind eben das oft besprochene Heraustreten der göttlichen Wirksamkeit in diese als menschliches Thun erscheinende Wirkung.

Die Wirksamkeit an sich bei Gott wird Niemand eine andere nennen wollen, als die in der ganzen übrigen Heilsverwirklichung anzuerkennende. Und auf Seite des Menschen erzeigen sich die Werke ganz offenbar als ein Moment in der ganzen bisher betrachteten Entwicklung. Wie schon bei einem ähnlichen Rückblick auf die vorhergehenden Stufen bemerkt wurde, ist dieses Alles Eine und dieselbe Entwicklung des höhern von Gott geweckten und gewirkten Geisteslebens, in welcher zwar wohl die frühern Phasen der Reue und des Glaubens, in unvollkommener Gestalt zurückbleibend, oft nicht zur Liebe fortschreiten, unmöglich aber die wahre Liebe nicht zu den Werken fortgehen kann, und jeweilen die folgende Phase, wenn sie rechter Art ist, die vorhergehenden aufgehoben in sich enthält, so daß die Heilsverwirklichung nothwendig jeweilen in der folgenden vollständiger ist, also am vollständigsten in den Werken, als in der letzten und höchsten.

Auch wenn man an der Auffassung der Rechtfertigung als eines nur declaratorischen Actes festhalten wollte, müßte also wohl unverweigerlich anerkannt werden, daß diese eher in dem Moment

angenommen werden sollte, wo die Werke eintreten, als in dem der Entstehung des Glaubens, selbst desjenigen, der nicht von der Liebe ausgeschieden, sondern in seiner Einheit mit dieser gefaßt würde. Der Glaube gilt ja nur, wenn und insofern er durch die Liebe thätig ist, und das Thätigsein der Liebe ist eben die Hervorbringung der Werke. Ohne diese wäre auch die Liebe falsch. Wenn irgend ein einzelner Zeitmoment vor Gott eine solche Bedeutung hat, daß die göttliche Gerechterklärung in denselben zu setzen wäre, so würde es derjenige sein, wo der geltende, der durch Liebe *thätige*, also der Werke hervorbringende, nicht einer, wo nur ein noch nicht geltender Glaube eintritt. Nur würde Gott, der in's Verborgene sieht, nicht das äußere, erst bei späterer Ermöglichung eintretende Werk abwarten, sondern das innere Thun und Werk, welches auch dem ungehindert eintretenden äußern mehr oder weniger vorauszugehen pflegt, würde vor ihm gelten. Wo Liebe und Werke fehlen, müssen auch die, welche die Rechtfertigung allein durch den Glauben geltend machen, sagen, der Glaube sei noch nicht der wahre, und gestehen damit, daß man jedenfalls nur, inwiefern auch Werke vorhanden sind, von wirklich eingetretener Rechtfertigung reden sollte. Hätten sie denn nicht dabei auch einsehen sollen, daß man besser nicht mit solchem Eifer diese Ausdrucksweise geltend machen würde?

Und daß die Rechtfertigung, die nicht ein blos declaratorischer Act ist, sondern ein bewirkender, eigentliche Bewirkung wesentlicher Gerechtigkeit im Menschen, welche einzig wir als die wahre, vollständige und ganze Rechtfertigung anerkennen konnten, daß diese noch nicht eingetreten ist, so lange die Sünde noch in uns herrscht, dies wird allgemein zugegeben. Die wahrhafte Rechtfertigung, die Heilsverwirklichung, die in der Liebe ungleich vollständiger ist, als in einem von dieser ausgeschiedenen Glauben, ist doch gewiß noch vollständiger und erst wahrhaft vollständig in den Werken. Diese gehören wesentlich zu der vor Gott geltenden Gerechtigkeit. Sie sind nicht nur Vergewisserung des Glaubens für das subjective Bewußtsein, nicht nur Bewährung des Glaubens, der an sich schon abgeschlossen gewesen wäre, damit er Anerkennung finde, sondern sie sind seine eigne Auswirkung, ohne die er als der eigentlich rechtfertigende gar nicht wäre.

Nach der Ansicht, daß die Rechtfertigung nur Gerechterklärung sei, daß aber der rechtfertigende Glaube nur als vorhanden angenommen werden könne, wenn er durch die Liebe thätig sei, sollte man — und nach der andern, welche sie nur als Bewirkung der Gerechtigkeit anzuerkennen weiß, muß man — also zugeben, daß Stellung und Bedeutung von Buße, Glauben, Liebe und Werken in der Heilsverwirklichung oder in der Durchführung der Rechtfertigung diejenige sei, welche wir nachzuweisen gesucht haben. Alle diese Stücke, die auch nach der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bei Keinem fehlen dürfen, der als gerechtfertigt anzusehen sein soll, sind Momente in dieser Einen zusammenhängenden Entwicklung der Heilsverwirklichung im Menschen. Man könnte sagen, Alle seien gleich wesentlich, inwiefern das Princip, das substanzielle Wesen, in Allen das nämliche sei, — als endliche, menschliche Existenz gefaßt, das von Gott kommende und durch Gott zu dieser Entwicklung angeregte Element reinen Geisteslebens, welches sich in allen diesen Stadien seiner Entwickelung als selbstbewußte Strebung von gleichartiger Natur erweise, — als göttliche Wirksamkeit betrachtet, die Gnadenwirkung Gottes in Christo. Und auch insofern möchte man sie für gleichwichtig ansehen, als die vorhergehenden die nachfolgenden der Potenz nach in sich schließen und ihre Verwirklichung so sehr bedingen, daß dieselbe ohne sie gar nicht eintreten kann, und als auch in den später eintretenden immerfort die frühern ihrem Wesen nach enthalten sind und, gewissermaßen sogar die Buße, geschweige die übrigen, darin fortwirken. Als eigentliche Heils- und Gerechtigkeitsverwirklichung jedoch hat jedes eine um so größere Bedeutung, je vollständiger diese Verwirklichung in ihm zu Stande gekommen ist. Auch möchten wir nicht verneinen, daß nicht auf gewissen Punkten besonders wichtige Entscheidungen eintreten, wie dies von dem Moment der Glaubensentstehung oder der Bekehrung nicht ohne Grund angenommen wird. Doch dies ist eine Frage, die noch eine weitläufigere eigene Untersuchung verlangt, sammt dem, was daran hängt und überhaupt nicht das Unwichtigste ist.

(Der III. Abschnitt folgt im nächsten Heft.)

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Versuch
einer
Charakteristik der Theosophie Franz Baader's.

Von

Professor D. Julius Hamberger in München.

Längere Zeit vor dem Herannahen des 27. März 1865, als des Tages, an welchem vor hundert Jahren der große Denker Franz Baader das Licht der Welt zuerst erblickt hatte, war im „Athenäum" des Professors D. Frohschammer von Professor Franz Hoffmann, dessen seltener Energie die Gesammtausgabe der Baader'schen Werke ihr Dasein verdankt, eine Aufforderung an die deutschen Philosophen ergangen, jenen Tag nicht ohne alle Zeichen der Würdigung der Verdienste jenes außerordentlichen Geistes vorübergehen zu lassen. Die Erwartungen, welche Hoffmann vom Erfolge dieses seines Mahnrufes hegte, waren nichts weniger als hochgespannt. „Der Mann ist so bedeutend", hatte er schließlich sich vernehmen lassen, „daß er einer allgemeinen Feier der deutschen Universitäten vollkommen würdig wäre. Allein an ein solches Fest ist nicht zu denken, schon weil die Größe seiner Leistungen nicht allgemein genug bekannt, noch mehr aber, weil der herrschende Geist der Zeit der Anerkennung dieses Denkers entgegen ist. Diese Zeit feiert nur revolutionäre Größen des Geistes. Die großen Geister des organischen Fortschritts bleiben ungefeiert. Darüber muß man sich hinwegsetzen. Empfindlicher wäre es, wenn der Tag vorüberginge, ohne daß die deutschen Philosophen sich über Baader's

Digitized by Google

Leistungen in Schriften aussprächen und ihre Stellung zu den Ergebnissen der Forschung dieses genialen Geistes bezeichneten."

Auch diese gewiß sehr mäßige Erwartung blieb fast gänzlich unerfüllt, indem nur von drei Seiten her etwas zur Feier jenes Tages im angegebenen Sinne geschah. Bereits im J. 1837 hatte Hoffmann „Grundzüge der Societätsphilosophie: Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche von Franz Baader" herausgegeben, und von dieser außerordentlich dankenswerthen, inhaltsvollen Schrift ließ er nun eine zweite, im Text ansehnlich vermehrte und mit Erläuterungen reich ausgestattete Auflage an's Licht treten; D. Julius Hamberger veröffentlichte im „Morgenblatt zur Baierischen Zeitung" einen längeren Aufsatz über Baader's Jugendleben; D. Karl Philipp Fischer endlich, ordentlicher Professor der Philosophie in Erlangen, lieferte eine Schrift „Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baader's", unter dem näheren Titel: „Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schelling's und Hegel's, Daub's und Schleiermacher's", Erlangen 1865.

Man mag es auffallend finden, daß unter den zahlreichen Verehrern Baader's bei jener Gelegenheit nur so wenige ihre Stimme erheben wollten. Dieser oder Jener schwieg aber doch wohl nur darum, weil er durch eine umfassendere Arbeit, die er nicht so bald zum Abschluß zu bringen vermochte, für die Aufhellung und Verbreitung der Ideen des großen Mannes eine noch eingreifendere Thätigkeit entfalten zu können hoffen durfte. Möglich auch, daß so Mancher nur deßwegen darauf verzichtete, über dasjenige, was seine Seele damals tief und innig bewegte, sich auszusprechen, weil eine öffentliche Feier, wenn sie auf einen allgemeinern Widerhall nicht rechnen darf, ein peinliches Gefühl mit sich bringt, weil sie sogar beinahe als eine Profanation angesehen werden könnte. Im vorliegendem Falle war jedoch diese Besorgniß eine nicht völlig gerechtfertigte. Namentlich in theologischen Kreisen weiht man doch schon seit lange dem Namen Baader's eine besondere Verehrung; die Geringschätzung, mit welcher man in letzterer Zeit auf die philosophischen Bestrebungen hinblickte, beginnt überall einer rich-

Digitized by Google

tigern Würdigung derselben zu weichen; zudem macht sich bei dem eigenthümlichen Conflict, in welchem die Wissenschaft des Heils mit den so gewaltig sich erhebenden weltlichen Wissenschaften begriffen ist, mehr und mehr das dringende Bedürfniß fühlbar, der tiefsten und letzten Principien, auf welchen die ganze Theologie ruht, sich zu versichern. Wenn nun aber gerade in Baader's philosophischer Lehre diese Principien, in welchen das Mittel gegeben ist, die theologische Wahrheit in ihrer absoluten Erhabenheit über der weltlichen Wissenschaft, in ihrer für letztere völlig unerreichbaren und darum auch von ihr unerreichbaren Hoheit zu erfassen, an's Licht gestellt worden: wie möchte man wohl jener Lehre die ernste Beachtung und das eingehende Studium, worauf sie demzufolge so gerechten Anspruch machen darf, zu widmen unterlassen wollen! So gehen wir denn auch hier, an der Hand des trefflichen Karl Philipp Fischer, der in der obengenannten Schrift einem verehrten Lehrer ein schönes Denkmal gesetzt und eben hiemit zugleich der Wissenschaft eine sehr schätzbare Förderung hat angedeihen lassen, gerne darauf ein, die Theosophie Franz Baader's nach besten Kräften noch weiter in's Licht zu setzen.

Als einen Philosophen im eigentlichen Sinn des Wortes glaubt Fischer unsern Baader nicht bezeichnen zu dürfen; doch ist er weit entfernt, ihm darum die Folgerichtigkeit, sowie die Schärfe und Bestimmtheit der Erkenntniß absprechen zu wollen, und ebenso gibt er vollkommen zu, daß sich Baader bei seinen geistigen Bestrebungen keineswegs isolirt, daß er vielmehr dem Einfluß anderer Forscher, besonders des Mittelalters und der Neuzeit immerdar sich offen gehalten und theils unter Heranziehen des ihm Homogenen, theils unter Abweisung und Ueberwindung des Heterogenen seine eigenen Ideen entwickelt habe. Nur insofern versagt er Baader jenes Prädicat, als demselben die Gabe der Systematik oder das Talent mangelte, seine Lehre wohlgegliedert und in strenger Beweisführung fortschreitend zur Darstellung zu bringen. Aeußerlich erscheint Baader's Lehre allerdings nicht als ein System; nach ihrem innern Wesen aber ist sie ein solches, und an dieser innern oder wesentlichen Einheit lag ihm vor Allem, während er die äußere Systematisirung der Zukunft anheimstellte. „Die Begriffe", pflegte

er zu sagen, bilden keine Reihe, sondern einen Kreis, und es ist gleichgültig, wo man anfängt; nur muß jeder Begriff in's Centrum zurückgeführt werden".

Die wesentliche Einheit aber der Gedanken Baader's, sowie der reiche Wahrheitsgehalt, der uns überall bei ihm begegnet, ruht auf der Tiefe seiner geistigen Intuitionen, hinsichtlich deren er, nach Fischer's Wort, einzig unter seinen Zeitgenossen dasteht. Vermöge des religiösen Sinnes, der ihn beseelte, war es ihm vergönnt, an der Urquelle des Lichtes und der Wahrheit zu schöpfen, und wenn er nun von diesem Standpunkte aus die ganze Welt der Erscheinungen speculativ erfaßte, so mußte sich freilich die Erkenntniß, nach welcher er von Jugend auf sehnsüchtig verlangte, zur Theosophie gestalten. Eben hiemit war er aber befähigt, wie Fischer sagt, „die Hauptmomente einer christlichen Philosophie inniger, concreter, vollständiger und in weit größerer freier Einstimmung mit dem Wesen des Christenthums zu erfassen und zu entwickeln, als alle Religionsphilosophen seines Jahrhunderts, als namentlich auch Schelling, dessen Philosophie immerhin noch die bedeutendsten Analogieen mit Baader's Anschauungen enthält". Diese Behauptung zu erhärten, gibt Fischer einzelne Andeutungen über das Verhältniß der Baader'schen Lehre zu den Systemen von Schleiermacher, Hegel, Schelling und Daub, und diese Andeutungen wollen wir vorerst etwas näher auszuführen versuchen.

Ohne Zweifel hat **Schleiermacher** sehr wohlthätig auf die Theologie eingewirkt, indem ihr durch ihn der Ausgang aus den engen Schranken des Rationalismus eröffnet und eben hiemit dessen eigentliche Ueberwindung entschieden eingeleitet wurde; guten Theils aber blieb er selbst in demselben noch befangen. Gleichwie Kant alle religiöse Wahrheit nur auf das Sittengesetz, welches seine Gewähr schlechthin in sich selbst trage, gegründet wissen wollte: so ging auch Schleiermacher bei Construirung seiner christlichen Glaubenslehre nur von einer speciellen inneren Erfahrung, von der Idee der Erlösung aus, die allerdings den Mittelpunkt der evangelischen Frömmigkeit bildet, und unternahm es nun, von da aus die einzelnen Lehren des Christenthums als wohlbegründet nachzuweisen.

Gerade darum aber, weil sein Ausgangspunkt kein universaler oder, um es ohne Weiteres auszusprechen, nicht der theosophische war, konnte es ihm nicht gelingen, jenes Ziel völlig zu erreichen. Unserer Erfahrung stellt sich die Erlösung doch nur als eine geistige dar, und so faßte denn Schleiermacher auch den Erlöser, wiewohl er dessen göttliche Natur in Anbetracht der unbeschreiblichen Stärke und Reinheit seiner Gottgemeinschaft nicht leugnen konnte und wollte, keineswegs als den kosmisch-metaphysischen, sondern lediglich nur als den moralischen Gottmenschen auf. Der Dualismus von Geist und Natur, der sich schon hier nicht verkennen läßt, zieht sich durch das ganze Gedankensystem Schleiermacher's hindurch. Einen Einfluß des geistigen Lebens auf den irdischen Leib und die Möglichkeit einer Veredlung des letztern in Kraft des erstern räumte zwar Schleiermacher ein, der Gedanke aber einer völligen Umgestaltung und Erhöhung des irdischen zum himmlischen Wesen, der Gedanke der verklärten, vergeistigten Leiblichkeit blieb ihm ebenso fremd, wie den eigentlichen Rationalisten. Kein Wunder also, wenn so viele dogmatische Lehren, die gerade auf jenen Gedanken wesentlich sich stützen, unter seiner Hand eine sehr tiefgreifende Umdeutung sich gefallen lassen mußten, durch welche sie eine bedeutende Schmälerung ihres Gehaltes und eben hiemit eine sehr empfindliche Einbuße an Kraft und Nachdruck erfuhren.

Noch weit weniger aber, als Schleiermacher's Glaubenslehre, entspricht der Hoheit und Erhabenheit, sowie dem Reichthum des Bibelwortes diejenige Religionsphilosophie, welche uns bei Schelling in seiner früheren Periode und in näherer Ausführung bei Hegel begegnet, während sich auf der andern Seite doch auch nicht leugnen läßt, daß durch eben diese Männer, der philosophischen Grundanschauung zufolge, von welcher sie bei ihren Entwicklungen ausgingen, eine ungleich tiefer gehende und weiter reichende speculative Erfassung der christlichen Wahrheit angebahnt worden ist. Als der Grund alles Seins wurde von Beiden die Identität oder vielmehr die Indifferenz des Idealen und des Realen oder des Geistes und der Natur anerkannt, und nur darin unterscheiden sie sich von einander, daß Schelling der Natur vor dem Geiste, Hegel aber dem Geiste vor der Natur eine Art von Priorität zugestand.

Nach Schelling waren es die aus jener chaotischen Einheit sich absetzenden Naturgebilde, innerhalb deren, nach Maßgabe der Vollkommenheit, in welcher sie hervortreten, das geistige Leben mehr und mehr Raum gewinnt, bis es endlich, und zwar beim Menschen, in ganzer Fülle hervorbricht, so daß nun in ihm die ursprünglich ihrer selbst nicht mächtige Identität zum Selbstbewußtsein gelangt. Bei Hegel ist es dagegen vielmehr der Geist, das an und für sich seiende Ich, welches durch verschiedene Entwicklungsstufen erst Bewußtsein, dann Selbstbewußtsein, hierauf betrachtende und handelnde Vernunft, endlich aber sich selbst begreifender, gebildeter und religiöser Geist wird.

Von vornherein besitzt, **Hegel's** Lehre zufolge, die Gottheit ebensowenig die ihr zustehende Herrlichkeit, als dies nach Schelling der Fall ist: erst in Folge eines geschichtlichen Processes, der in der Welt sich abspinnt, soll sie zum wirklichen, lebendigen Geiste sich ausgestalten können. Zunächst ist sie nichts weiter, als die Idee ihrer selbst, und zur Persönlichkeit kann sie erst werden, indem die Idee von sich abfällt, indem sie die Natur sich gegenüber stellt und mittelst der Natur in eine Vielheit einzelner Geister, einzelner Persönlichkeiten sich zersplittert, um von da wieder zur Einheit sich zusammenzufassen und nun als einzelne, absolute Persönlichkeit zu existiren. Im ersten jener drei Momente der göttlichen Geschichte, welcher noch den Charakter der Allgemeinheit an sich trägt, soll nach Hegel das Reich des Vaters bestehen. Der zweite Moment, der Moment der Differenz oder der Particularisation, wo sich nämlich Gott im endlichen Sein der Natur und des endlichen Geistes darstellt, ist für Hegel das Reich des Sohnes, der aber zugleich auch die Versöhnung vollzieht, sofern in ihm die bloße Natur zum Leben des Geistes zurückgeführt wird. Im dritten Moment endlich, der mit der Gemeinde anhebt, welcher das Bewußtsein der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur einwohnt, findet Hegel das Reich des heiligen Geistes, sofern hier die Gottheit aus der Erscheinung oder aus dem Anderssein zu sich selbst zurückkehrt und eben hiemit als absolute Einzelheit, als absolute Persönlichkeit sich setzt.

Diese Phänomenologie des Geistes, diese Darlegung seiner

Entwicklung aus dem abstracten Sein zum concreten Dasein mittelst der Natur muß als eine schätzbare Bereicherung der Wissenschaft angesehen werden. Doch stellt es sich nicht völlig klar heraus, ob nicht nach Hegel die einzelnen Entwicklungsstufen des Geistes blos begrifflich zu nehmen sind, wonach der Entwicklungsproceß des geistigen Lebens selbst als ein anfangs- und endloser, mithin als ein wesentlich ziel- und zweckloser erscheinen müßte. Sollte dies wirklich der Sinn Hegel's sein, wie die sogenannte linke Seite seiner Schule behauptet, dann wäre der Abstand seiner Lehre von der Lehre der Bibel ein so großer, daß er kaum größer gedacht werden könnte. Von einer Dreieinigkeit und von einer Versöhnung Gottes in irgendwelchem Sinn, ja auch nur von seiner wirklichen Existenz könnte unter dieser Voraussetzung gar nicht die Rede sein, sondern lediglich nur von einem durchaus vergeblichen, geradezu tantalischen Bemühen der Gottheit, zur Existenz sich erst aufzuschwingen. Hat man sich dagegen jene Entwicklungsstufen als einzelne Perioden in der Geschichte der Gottheit selbst zu denken, dann bliebe die Ausgestaltung derselben jedenfalls einem zeitlichen Proceß unterworfen, was sich mit dem Gedanken der göttlichen Allvollkommenheit nicht reimen läßt. Hiebei kommt überdies noch in Frage, ob wohl Hegel den einzelnen Geistern, wie die sogenannte rechte Seite seiner Schule annimmt, an und für sich selbst eine Bedeutung zuerkannt oder ob er sie ihnen völlig abgesprochen hat. Sind sie nichts weiter, als bloße Momente des absoluten Geistes, sind sie eben nur dieser selbst in seiner Zersplitterung, dann fällt in ihn selbst alle Sünde der Welt, dann ist es seine eigene Sünde, die wieder versöhnt werden muß, dann ist auch an eine persönliche Unsterblichkeit nicht zu denken, dann werden jene einzelnen Geister, gleich der Natur, schließlich vom absoluten Geiste einfach wieder verschlungen. Diese Vorstellungsweise kann nur eine geradezu monströse genannt werden; immerhin bliebe aber auch die Annahme, daß der absolute Geist, nachdem er der einzelnen Geister als Mittel zu seiner Selbstvollendung sich bedient hat, ebendiesen noch einen Antheil an seiner Herrlichkeit gönnen wolle, hinter der biblischen Lehre, daß Gott die Welt aus überfließender Liebe in's Dasein gerufen hat, unendlich weit zurück.

Digitized by Google

Eben dieser biblischen Lehre hat sich **Schelling** in der zweiten Periode seiner philosophischen Bestrebungen bedeutend angenähert, den Gedanken aber der völligen Unabhängigkeit Gottes von der Welt wußte er in seiner Speculation doch nicht zu erreichen. In den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ geht er nicht mehr, wie früher, von der bloßen Identität oder Indifferenz des Geistes und der Natur aus, die an sich selbst wie des Bewußtseins so der Freiheit ermangelt und die in Wahrheit doch für nichts weiter als nur für das Schöpfungschaos gelten kann. Das Urerste ist ihm hier vielmehr, so gewiß er dasselbe nach seinen innersten Tiefen als Liebe bezeichnet, mithin dem Wesen nach schon als Persönlichkeit faßt, — die Gottheit selbst. Soll aber die Gottheit, lehrt er weiter, wirkliche actuelle Persönlichkeit sein, so muß sie sich in zwei gleich ewige Anfänge, in Geist und Natur, scheiden und aus eben dieser Zweiheit wieder in die Einheit zusammengehen. Der Geist fordert die Natur, weil er sich nur im Gegensatze zu ihr zu bethätigen vermag, und wiederum muß der Natur, dem Geist gegenüber, eine gewisse Selbständigkeit zukommen, die eben der Geist zu bewältigen hat. Als das Product aber, welches, dem Willen der Liebe gemäß, der Geist oder das ideale Princip aus der Natur oder dem realen Princip sich entwickeln läßt, gilt Schelling doch nur die Welt. Unter dieser Voraussetzung könnte nun freilich die wirkliche Ausgestaltung der Gottheit ihren Anfang erst mit der Welt nehmen, und ebenso erst mit der Vollendung, Verklärung der Welt die Gottheit selbst zur Vollendung, zur absoluten Herrlichkeit gelangen. Es könnte aber auch die Welt nicht lediglich ein Werk der freien göttlichen Liebe sein, wenn Gott derselben für sich selbst bedürfte, und ebenso müßten dann gewisse, zeitlich geschiedene Momente in der göttlichen Lebensentwicklung angenommen werden. Das räumt denn auch Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung“ geradezu ein. Denjenigen Moment, welcher der Schöpfung vorausgeht, bezeichnet er als den Moment der Tautousia oder der ursprünglichen Einheit der von ihm anerkannten drei Weltprincipien. Den Moment der Heterousia, d. i. der Zertrennung dieser Principien, läßt er dagegen mit der Schöpfung

und neuerdings mit dem Sündenfall eintreten, vermöge dessen der Mensch den Vater vom Sohne und vom Geist getrennt haben soll. Den Moment endlich der Homousia oder der vermittelten Einheit verlegt er an's Ende der Tage und setzt denselben darein, daß jede der drei Personen der Gottheit, nach Vollführung ihres Werkes an der Welt, nun zwar in ihrer Eigenthümlichkeit sich bewahret, alle drei aber in seliger Harmonie mit einander geeinigt sind.

Auf den Gedanken der an und für sich dem Geist widerstrebenden Natur, die, obwohl an sich selbst nicht böse, sofern der Wille ihr Raum gibt, als Böses und als eine Macht der Finsterniß hervortreten kann, war Schelling, wie die betreffenden Citate in der Abhandlung „über die Freiheit" beweisen, durch Franz Baader, wie auch durch Jakob Böhme hingeleitet worden. Dieses Princip der Negativität erfaßte mit der ihm eigenthümlichen Lebhaftigkeit und Energie **Carl Daub** und legte dasselbe seinen Betrachtungen „über das Böse im Verhältniß zum Guten", die er in dem merkwürdigen Buche „Judas Ischariot" an's Licht stellte, zu Grunde. Während man bis dahin, besonders nach dem Vorgang des Augustinus, in der Kirche das Böse blos als einen Mangel des Guten angesehen hatte, wie denn noch Schleiermacher dasselbe nur als ein nicht Gutes oder noch nicht gewordenes Gute aus bloßer Unvollkommenheit bezeichnet, oder wie er es aus der relativen Uebermacht der sinnlichen Seele über das geistige Princip oder aus dem Vorsprung des Fleisches über den Geist erklären will: so erscheint es nun bei Daub vielmehr als eine eigentliche Verkehrung der Principien, als eine wesentliche Perversität.

Natürlich setzt diese Verkehrung die ursprünglich richtige Stellung der Principien voraus. „Gott schuf die Welt", sagt Daub, „und Alles in ihr, und sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da: es war sehr gut. Zwischen ihm, dem Schöpfer, und ihr, der Schöpfung, war keine Gewalt, die im Widerstreit mit ihm hätte sein können." So war denn gleich den übrigen Geistern auch „derjenige, der zuerst das Böse aus sich entzündete", aus der Hand Gottes „als ein Engel des Lichtes hervorgegangen, mithin sich aus sich selbst, und Gott, seinen Schöpfer, aus ihm erkennend, und

Digitized by Google

wiederum sich in seinem Schöpfer, seinen Schöpfer in ihm selbst liebend". Ebenso bestand in lauterer Vollkommenheit die ganze körperliche Welt; weder die Last der Materialität, noch auch die Schranken der Zeitlichkeit und Räumlichkeit machten sich in ihr geltend. Jener Engel des Lichtes, indem er „der Liebe seines Schöpfers, somit der Wahrheit sich versagte und ausschließend auf sich selbst bezog", wurde „der Engel der Finsterniß; aus einem Gott Liebenden wurde er Gottes Feind, aus einem Sohne der Wahrheit, in welcher er nicht bestand, der Vater der Lüge". Es blieben auch die Folgen seines Abfalls nicht auf ihn selbst beschränkt, sondern es erstreckten sich dieselben sogar auf die körperliche Welt, indem in dieser nun überall Zeit, Raum, Materie hervortrat.

In dem Allem zeigt Daub eine auffallende Uebereinstimmung mit der Denkweise Baader's; doch ist diese Uebereinstimmung keine durchgängige, wie die im vierzehnten Band der Werke mitgetheilten Randglossen Baader's über den „Judas Ischariot" zu erkennen geben. Noch weniger aber kann man sagen, daß Daub von den Grundanschauungen Baader's einen universalen Gebrauch gemacht habe. Wäre ihm die hiefür erforderliche ruhige Fassung eigen gewesen, sicher hätte er sich nicht nachmals Hegel'n völlig in die Arme werfen können. In eben diesem Falle würde er aber auch, bei seiner sonstigen eminenten Begabung, die er im „Judas Ischariot" so glänzend zu Tag legte, eine höchst großartige Einwirkung auf die Theologie ausgeübt haben.

Mit vollem Rechte erklärt es Hagenbach für die Aufgabe der neuern Theologie und für die Arbeit, in welcher dieselbe noch begriffen sei, „die Lehre von einem selbstbewußten, persönlichen Gott so darzustellen, daß er weder — deistisch, als außerweltlich und von der Welt geschieden, noch — pantheistisch, als rein inweltlich und mit der Welt verwachsen, sondern — theistisch, als überweltlich und inweltlich zugleich uns zum Bewußtsein kommt". Denjenigen Gottesbegriff nun, welcher diesen Anforderungen durchaus entspräche, gibt uns freilich weder Hegel noch Schelling, weder Schleiermacher noch Daub an die Hand; in voller Reinheit aber und in ganzer Fülle bietet er sich uns bei **Baader** dar. Die

Grundfactoren, aus denen er sich ergibt, liegen allerdings auch in Schelling's und Hegel's Philosophemen vor; das Verhältniß aber, in welchem diese Männer jene Factoren zu einander sich dachten, war nicht das richtige, und so konnte ihnen denn auch das erwünschte Resultat aus denselben nicht hervorgehen. Wenn dagegen Baader ihre Stellung zu einander in ganz anderer Weise und so zu erfassen wußte, daß er zu demjenigen Gottesbegriff gelangte, der wirkliche Befriedigung zu geben vermag, so beruhte dies natürlich nicht auf einem bloßen philosophischen Kunstgriff, es war das vielmehr Folge des tiefen religiösen Sinnes, der ihn bei allen seinen Forschungen leitete und der ihm nur bei solchen Gedanken von der Gottheit stehen zu bleiben verstattete, die mit der Idee der göttlichen Allvollkommenheit wirklich übereinstimmen.

Wie Schelling, aber auch lange vor Schelling, hat Baader den tiefsten und letzten Grund alles Seins in der göttlichen Persönlichkeit gefunden, und ebenso stellte sich ihm diese nach ihrem innersten Wesen als Liebe dar. Nicht weniger als Schelling und als Hegel erkannte er aber auch in voller Klarheit, daß man sich Gott nicht als einen dünnen, abstracten Geist denken dürfe, daß man in ihm vielmehr einen unendlichen geistigen, idealen Reichthum und zugleich auch eine unendliche Fülle des realen, natürlichen Lebens anzunehmen habe, welche letztere dazu diene, erstern zu concreter Ausgestaltung zu bringen, und daß eben hiemit der Wille, von welchem diese Ausgestaltung selbst herrührt, zur eigentlichen Actualität gelange. Während nun aber Baader in dieser Beziehung mit Schelling und Hegel eines Sinnes war, so wich er doch von Beiden darin völlig ab, daß er als das Product der Vereinigung von Idee und Natur zunächst nicht die Welt ansehen konnte, sondern ebendieses Product als etwas unendlich Höheres und Herrlicheres sich denken mußte. Die Idee, welche Gott von vornherein in sich findet, fasset nicht bereits die Vorzeichnung der von ihm in's Dasein zu rufenden Welt in sich, sie ist vielmehr die Idee seiner eigenen Herrlichkeit, der Himmel seines Wesens und das Gesetz, von welchem er sich in Ausgestaltung desselben leiten läßt. Ebenso gilt Baader auch die Natur, welche Gott, jenem Himmel seines Wesens gegenüber, als dessen Erde gleichsam in

sich trägt, nicht als die Grundlage der Welt, sondern wiederum nur als Voraussetzung, als die reale Voraussetzung der ihm selbst zustehenden Glorie.

An und für sich hat man diese Natur nicht als eine Materie anzusehen, in welcher die in der Idee enthaltene Form sofort sich ausprägen lasse. In ihrem Wesen liegt es vielmehr, der Idee zu widerstreben, und es muß dieser ihr Widerstand erst gebrochen werden und die Form bereits in sie eingegangen sein, wenn sie zur wirklichen Materie werden soll. Zunächst erscheint sie sonach nur als eine Energie und insofern als ein Geist, oder richtiger, da sie ja zum Geiste selbst den geraden Gegensatz bildet, als Ungeist. Wohl könnte man sie, wie sich denn in ihr das bereits besprochene Princip der Negativität nicht verkennen läßt, auch Unform, die wesentliche Unform nennen, indem sie sich gleichsam nur in der Unform gefällt und, sich selbst überlassen, nimmermehr eine Form zu erzeugen vermöchte. Gleichwohl kann sie durch die über ihr stehende Macht zu jeder, selbst zu der herrlichsten Form gelangen, und wirklich gelangt sie auch zu dieser, indem aus ihr die der Idee durchaus entsprechende himmlische Wesenheit hervorgeht, jene leibliche Anspiegelung der Gottheit, innerhalb deren das geistige Leben derselben in voller Kraft, in unendlicher Majestät sich darstellt. Allerdings lehrt die Bibel, daß Gott ein Geist ist; dem ganzen Sinn der Bibel zufolge kann er aber nicht ein abstracter Geist sein, der zum concreten, durchaus lebendigen Geiste erst dadurch würde, daß er die Welt sich selbst gegenüberstellt, um in dieser seine Kraft und Thätigkeit zu entfalten.

Wer jedoch vom Gedanken der Leiblichkeit die irdische Unvollkommenheit nicht durchaus loszuschälen weiß, der wird es freilich nicht wagen dürfen, der Gottheit eine Leiblichkeit zuzuschreiben. Wie Schleiermacher, so befand sich auch Hegel nicht im Besitze des Begriffes der himmlischen, durchaus lichten und klaren, für das Leben des Geistes völlig durchsichtigen Leiblichkeit; Leiblichkeit war diesen beiden Männern gleichbedeutend mit irdischer Leiblichkeit. Schelling räumte zwar die Möglichkeit einer solchen höheren Leiblichkeit ein; daß sie aber von Ewigkeit bestehe, gab er nicht zu, sondern erst in Folge eines zeitlichen Processes soll schließlich noch

die Erhöhung der Natur zu solcher Herrlichkeit erzielt werden. Diejenige Leiblichkeit jedoch, welche der Gottheit an sich selbst zukommen soll, kann nicht erst im Laufe der Zeit sich ergeben, sie muß vielmehr eine ewige sein. Ganz das Nämliche gilt aber offenbar auch von dem freien guten Willen Gottes, durch den sie insofern bedingt ist, als er eben nicht der finstern Gewalt der Natur Raum geben, sondern nur die heilige Macht der Idee in sich walten lassen will. Eben hierin liegt jedoch allerdings eine Schwierigkeit, indem nämlich zu jeder freien Willensentscheidung immer eine gewisse Zeit erforderlich scheint. In Wahrheit läßt sich dies aber nur von unserm, dem menschlichen Willen behaupten, der eben mehr oder weniger unrein, unlauter ist und erst in einen reinen, guten Willen umgewandelt werden soll, wozu es allerdings der Zeit bedarf. Es sollte aber unser Wille von vornherein ein guter sein und nicht in dem Falle sich befinden, ein solcher erst zu werden. Die eigentliche Natur der Dinge verlangt die Reinheit und Güte des Willens, die Unreinheit und Sündhaftigkeit desselben kann also nur als Irrationalität, als Verkehrtheit, Thorheit angesehen werden, und diese wird doch nicht überall herrschen müssen. Es kann sonach der Wille wohl von Anbeginn ein guter, heiliger sein, und ein solcher ist unstreitig der göttliche Wille. Die Güte und Heiligkeit dieses göttlichen Willens unterliegt in keiner Weise einer zeitlichen Entwicklung; nur von der Möglichkeit einer solchen könnte hier insofern die Rede sein, als ja die Natur an und für sich im Gegensatze zur Idee steht. Ueber dieser Möglichkeit thronet nun aber gerade Gottes vollkommen guter Wille, indem er sie von Ewigkeit besiegt, von Ewigkeit her in ihr Gegentheil sie umgewandelt, zur völligen — Unmöglichkeit sie gemacht hat.

Der ewige schlechthin gute freie Wille, kraft dessen die Gottheit ihre ewige Leiblichkeit sich gestaltet, ist ein Ausfluß der unendlichen Liebe, von welcher sie zu sich selbst erfüllt ist und vermöge deren sie, die absolute Persönlichkeit, in drei besondere göttliche Personen sich gliedert. Was Richard von St. Victor über die Nothwendigkeit einer Dreipersönlichkeit in Gott lehrt, ist sehr wohlbegründet; sofern aber diesem tiefem Denker der Gedanke der gött-

lichen Leiblichkeit mangelte, erscheint das doch als ein bloßes Postulat, dessen wirkliche Vollführung sich nicht denken läßt. Faßt man dagegen die Principien oder Grundfactoren der göttlichen Leiblichkeit und die Beziehungen, worin die absolute Persönlichkeit und deren Wille zu denselben steht, ins Auge, so wird man sich wie von selbst auf den Gedanken der Dreipersönlichkeit Gottes hingeleitet finden. Jedenfalls stimmen die Resultate von Baader's Entwicklung der Trinitätslehre mit dem sogenannten Athanasianischen Symbolum völlig überein, und überdies empfiehlt sich dieselbe auch noch dadurch, daß in dem innern Leben der Gottheit, wie es uns von Baader vorgeführt wird, die ganze äußere Thätigkeit derselben, die Schöpfung nämlich, die Erlösung und Heiligung schon deutlich genug vorgebildet erscheint. Auf das Alles können wir hier nicht weiter eingehen, die Schöpfungslehre Baader's müssen wir jedoch etwas näher erwägen, weil gerade hiedurch das Verhältniß, in welchem er Gott und Welt zu einander auffaßt, in's rechte Licht gestellt werden kann.

Baader schließt sich in seiner Schöpfungslehre völlig an den Apostel Paulus an, der da sagt, daß alle Dinge aus Gott, durch Gott und in oder zu Gott erschaffen seien. Daß die Welt aus dem absoluten Nichts kraft einer bloßen Willensbewegung der Gottheit habe entstehen können, erklärt er geradezu für einen Ungedanken. Auch kann er es, in Uebereinstimmung mit dem Worte des nämlichen Apostels, daß wir „in dem Herrn leben, weben und sind“, nicht zugeben, daß die Welt ein dem Schöpfer an sich völlig fremdes Etwas sei, daß er sie nur gleichsam neben sich hingestellt und nur von Außen her in eine gewisse Beziehung zu ihr sich gesetzt habe. Gott hat sie vielmehr aus seinem eigenen Schooße hervorgehen lassen, demungeachtet ist sie aber keineswegs ein Theil seiner selbst.

Als der Allvollkommene muß Gott auch unendlich reich sein, und als der unendlich reiche Gott noch unendlich mehr besitzen, als dessen er für sich selbst bedarf. So trägt er denn nicht blos den realen Grund seiner eigenen Leiblichkeit, sondern auch den realen Grund der Welt in sich. Nur ist letzterer von vornherein in keinerlei Weise schon eine Wirklichkeit, er

ist vielmehr an sich selbst als reine lautere Möglichkeit und insofern als ein Nichts, nur nicht als das absolute, sondern blos als ein relatives Nichts zu denken, aus welchem ein Etwas noch werden kann. Diesem realen Grund, aus welchem die Welt hervorgeht, steht nun aber der ideale Grund derselben, die göttliche Weltidee gegenüber, durch welche die wirkliche Gestaltung der Welt vermittelt wird, und diese gehört nicht, wie die Idee der göttlichen Herrlichkeit, zum Wesen der Gottheit selbst, sie ist vielmehr lediglich ein Erzeugniß ihres freien guten Willens. Wie ihrem Gegenstande nach, so besteht demgemäß ein Unterschied zwischen diesen beiderseitigen Ideen auch in Bezug auf ihr Verhältniß zum göttlichen Willen. Während nämlich dieser der Idee der göttlichen Herrlichkeit gleichsam nachfolgt, so geht er der von ihm selbst-erzeugten Idee der Welt vielmehr voraus. Demzufolge erscheint aber die Welt, wenn sie gleich, wie ihre reale, so auch ihre ideale Wurzel in Gott hat, von der Gottheit selbst doch wesentlich verschieden und in tiefer Unterordnung unter dieser.

Wie die ewige Natur, so setzt auch der reale Grund der Welt, beim Hervorgehen aus den Tiefen der Gottheit, seiner Unterwerfung unter die Idee einen entschiedenen Widerstand entgegen. Wenn aber die Natur gleichwohl von Ewigkeit her der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit dienstbar sein muß, so läßt sich nicht anders denken, als daß auch der reale Grund der Welt derjenigen Form ohne Weiteres sich fügen werde, die ihm in der göttlichen Weltidee vorgezeichnet ist. Schelling zwar behauptet, daß demselben von Rechtswegen eine gewisse Selbständigkeit zukomme, die er nicht sogleich, sondern erst, nachdem er wirklich Gebrauch von ihr gemacht habe, aufgeben könne. Wenn dies richtig wäre, dann müßte man freilich der modernen Annahme, daß die gegenwärtige Weltordnung das Ereigniß eines — in eine undenkliche Länge sich dehnenden Processes sei, unbedingt beipflichten. In der That aber befindet sich der göttliche Wille zum realen Grunde der Welt keineswegs in einer solchen Stellung, daß er demselben irgendwie coordinirt erschiene und nur allmählich die Superiorität über ihn zu gewinnen vermöchte; diese kommt ihm vielmehr von vornherein

schlechthin zu. Es würde der Gedanke der Allvollkommenheit Gottes eine wesentliche Beeinträchtigung erfahren, wenn das biblische Wort: „So der Herr spricht, so geschieht's, so er gebeut, so steht's da", nicht seine volle Gültigkeit haben sollte. Baader besteht hierauf mit aller Entschiedenheit, und so kann er denn unmöglich zugeben, daß Gott die Welt zuvörderst nur in chaotischer Verwirrung aus sich herausgesetzt und erst allmählich zu Licht und Ordnung, Form und Schönheit sie habe gelangen lassen, um sie endlich, nachdem sie der Vollendung theilhaftig geworden, zu sich selbst wieder zurückzubringen. Die Macht Gottes ist eine unbeschränkte und an ihr bricht sich der Widerstand des Grundes der Welt von vornherein; der Moment des Beginnes der Schöpfung ist zugleich der Moment ihrer Vollendung, und wie sie in voller Glorie aus den Händen ihres Schöpfers hervorgeht, so findet sie sich in ebendieselben sofort auch wieder aufgenommen. Doch gilt das freilich nur von der Urschöpfung, auf welche im ersten Vers der Bibel hingewiesen ist, während der weitere Bericht über die allerdings nur successiv erfolgte Ausgestaltung der Natur blos als eine Geschichte der Wiederherstellung derselben aus der Zerrüttung angesehen werden kann, in welche sie durch den Abfall in der Geisterwelt gestürzt worden.

Es sind nur die eigentlich entscheidenden Momente der Gotteslehre Baader's, welche wir hier zur Sprache bringen konnten; doch wird aus dieser, immerhin noch sehr dürftigen und fragmentaren Darlegung deutlich genug erhellen, daß diese Gotteslehre, wie über den Deismus und Pantheismus, so auch über den abstrakten Theismus weit hinausragt und also in ihr, wenigstens annähernd, dasjenige wirklich erreicht ist, was nach Hagenbach's richtiger Bemerkung der Theologie und Religionsphilosophie der neuern Zeit als unabweisbare Aufgabe vorliegt. Konnte es uns nicht vergönnt sein, jenes wichtige Lehrmoment in voller Ausführlichkeit zu entwickeln, so werden wir es uns um so gewisser versagen müssen, mit dem übrigen Inhalt der Baader'schen Philosophie, die in allen ihren Theilen einen religiösen Charakter an sich trägt und mit der Bibel durchweg im Einklang steht, dieses Ortes uns noch zu befassen. Im neunzehnten Bande von Herzog's

Theologischer Real-Encyklopädie, S. 139—153, findet man indessen eine gedrängte Uebersicht jenes ganzen Lehrsystems, unter Anfügung der erforderlichen bibliographischen Notizen[a]) für Diejenigen, welchen eine nähere Bekanntschaft mit demselben wünschenswerth sein mag.

Schon vor einigen Decennien hat Immanuel Hermann Fichte von Baader's Lehre ausgesprochen, daß sie „eine der wenigen sei, welche eine Zukunft habe". Völlig in Uebereinstimmung hiemit urtheilt ein anderer hochgeschätzter Denker, Weisse, „Baader's Philosophie habe in der That einen Inhalt, von welchem auch er mit dem Freunde und Schüler Baader's, Hoffmann, die Ueberzeugung hege, daß er, von philosophischer Speculation in Besitz genommen und immer mehr zu wissenschaftlicher Erkenntniß verarbeitet, in der Zukunft nicht nur der Speculation selbst, sondern mit ihr auch in der christlichen Theologie und von der Theologie aus im allgemeinen religiösen Bewußtsein zu fortwährend steigender Geltung gelangen, und eine Bedeutung gewinnen werde, deren Umfang sich gar nicht berechnen lasse". „Nachdem aber", bemerkt noch unser Fischer, „der allgemeine Wahrheitsgehalt der religiösen Lebens- und Weltanschauung Baader's längst zur allgemeinen Erkenntniß geworden, werden tiefere Forscher in seinen Schriften noch in fernen Zeiten Fermente und Keime einer tiefer zu begründenden und vielseitiger zu entwickelnden Wahrheitserkenntniß entdecken." So wird denn der lebhafte Wunsch, von welchem wir beseelt sind, daß die Leistungen des großen Mannes von der Theologie in weit umfassenderer Weise benützt werden mögen, als dies bisher der Fall war, zumal, wie schon Eingangs bemerkt worden, die gegenwärtige Stellung der weltlichen Wissenschaften zur Wissenschaft des Heils solches gebieterisch erheischet, als ein sehr wohl gerechtfertigter erscheinen.

---

a) Hiezu kommt noch die soeben erschienene äußerst belehrende Schrift des Professors Dr. Anton Lutterbeck: „Baader's Lehre vom Weltgebäude, verglichen mit neueren astronomischen Lehren." Frankfurt a. M. 1866.

2.

Exegetische Bemerkungen zu dem Buche Job,

mit besonderer Rücksicht

auf den

„Biblischen Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testamentes“ von Franz Delitzsch, D. und Prof. der Theol. (II. Bd.: das Buch Job), Leipzig 1864.

Von

D. R. Rüetschi, Dekan in Kirchberg (Canton Bern).

Die nachfolgenden Blätter beabsichtigen keineswegs eine ausführliche Recension des in der Ueberschrift genannten neuen Commentars zum Buche Job zu geben, sondern nur einige Stellen, deren Erklärung, wie mir scheint, bisher noch nicht gelungen ist, zu erläutern und eine abweichende Auffassung derselben den Sachkundigen zur Prüfung vorzulegen. Doch muß ich einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken, welche theils die vielfachen und großen Verdienste der Arbeit des Herrn D. Delitzsch hervorheben, theils auch offen die Hauptpunkte andeuten sollen, in denen ich mit seiner Behandlung und Anschauungsweise nicht einverstanden sein kann a).

Unstreitig ist es das große und bleibende Verdienst Ewald's, zuerst den Zweck und Grundgedanken des Buches Job richtig auf-

a) Der Unterzeichnete erlaubt sich auf seine ausführliche Beurtheilung des oben bezeichneten Commentars in der von Herrn Dr. Guericke und Herrn D. Delitzsch herausgegebenen „Zeitschrift für lutherische Theologie“, Jahrg. 1866, Heft 2, hinzuweisen, welche unser verehrter Herr Mitarbeiter nicht mehr berücksichtigen konnte. Man wird daraus ersehen, daß ich mich zwar in manchen Punkten, namentlich in Betreff der Streitfrage über die Abfassungszeit des Buches Hiob, der Uebereinstimmung mit Herrn D. Rüetschi erfreuen, in andern Punkten dagegen, von welchen der wichtigste die Grundidee des Buches betrifft, seinen Ausführungen nicht beipflichten kann. D. Ed. Riehm.

gefaßt und dargestellt zu haben; eben damit war aber auch erst die Möglichkeit gegeben, alle einzelnen Theile dieses grandiosen Kunstwerkes, in welchem jede Partikel ihre Bedeutung für's Ganze hat und an der rechten Stelle steht, gehörig zu verstehen (vgl. Lutz, Bibl. Hermeneutik [Pforzh. 1849], S. 474 ff. und Bibl. Dogmatik, S. 102. 144). Es ist die Idee des Unendlichen, eines Lebens mit Gott, die Idee des ewigen Lebens, die sich da in großartigster Weise im Kampfe mit den Mächten des Geschickes aus der Religion Israels herausringt und zuletzt den Sieg davonträgt über alle Trübungen und Beschränkungen des vulgären Bewußtseins. Wir können hier nicht näher auf die Entwicklung dieser Grundidee eingehen, es bedürfte dazu nicht minder als eine durchgeführte Erklärung des ganzen Gedichtes. Herr D. Delitzsch hat den Grundgedanken mehr so gefaßt, als wäre es der Nachweis, daß das Leiden des Gerechten Durchgang sei zu um so größerer Herrlichkeit und Schickung der göttlichen Liebe, die sich im Ausgang bewährt; solches Leiden dient zur Prüfung und Bewährung der Gerechtigkeit dessen, der darin festhält an der Frömmigkeit. So richtig diese Gedanken sind, so unverkennbar sie allerdings im Buche Job enthalten sind, so Schönes und Wahres Herr D. Delitzsch darüber gesagt hat (z. B. S. 68 ff. über die verschiedenen Arten von Leiden, ohne deren Unterscheidung in der That unser Buch nie verstanden werden kann, wie denn eben die Freunde Job's nur Ein Leiden, nämlich das Strafleiden, kennen, während Elihu das „Züchtigungsleiden" geltend macht): diese Gedanken sind doch nach unserem Dafürhalten nur Ein Moment im ganzen Kampfe Job's, allerdings ein wesentliches Moment, aber nicht das einzige und nicht das höchste und Alles beherrschende: gerade die Glanzpunkte des Buches sind dabei nicht gehörig zu ihrem Rechte gekommen. Zwar äußert sich Delitzsch sehr schön (S. 152. 225 f.) über das Keimen der Hoffnung der Unsterblichkeit bei Job, und seine Erklärung der so berühmten Stelle in Cap. 19, 25 ff. muß als vortrefflich bezeichnet werden. Allein gewiß darf den Stücken des Gedichtes, wo wie ein Silberblick die Idee des ewigen Lebens sich aus allem nächtlichen Dunkel, das auf Job's Seele lastet, hindurchringt, keine nur untergeordnete Bedeutung für die Grundidee des

Ganzen angewiesen werden: vielmehr enthalten gerade sie die Lösung des Räthsels, ob auch zunächst nur in Form des Wunsches und vorgreifender Ahnung. Den gleichen Zweck haben jene, absichtlich so starken, Negationen eines Lebens nach dem Tode, wie sie in Cap. 7 und Cap. 14, V. 7 ff. sich finden. Diese sollen das Bedürfniß eines ewigen Lebens, die Nothwendigkeit einer solchen Hoffnung, die Trostlosigkeit und völlige Unerklärlichkeit des menschlichen Daseins, wenn es nur auf das Diesseits bezogen würde, recht fühlbar machen. Eben das Trostlose und Ungenügende der vulgären Ansicht führt den frommen Dulder zu den ganz neuen, wie ein Blitz die dunkle Nacht plötzlich erleuchtenden, Lichtgedanken von der Unendlichkeit eines wahrhaften Lebens mit Gott, wie sie in der Religion Israels an sich lag, aber hier zum ersten Male mit aller Macht sich siegreich hervorringt, nicht als „Lehre", sondern zunächst als unabweislicher Wunsch (14, 14 ff.), dann als gewisse Hoffnung (19, 25 ff.; vgl. auch Ewald, S. 154 f.). In dieser Beziehung ist höchst instructiv die Vergleichung einer Reihe von Psalmen, und wir bedauern, daß Herr D. Delitzsch diese nicht genauer zur Erklärung herbeigezogen hat. Die echte Religion Israels hat in sich die Keime ewigen Lebens, denn ihr Gott ist der Unendliche, der Unveränderliche, der Beständige (יַהְוֶה, צוּר); das Leben mit ihm muß daher auch ein unendliches sein; Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Was als Maschal etwa Spr. 14, 32; 11, 6 f. ausgesprochen ist, zeigen uns mehrere Psalmen ganz eigentlich in seiner psychologischen Genesis. Während die Einen mehr noch den Kampf mit der alten, vulgären Ansicht, welche das Verhältniß des Menschen zu Gott nur auf's Diesseits bezog, darlegen (so Ps. 35. 38. 39. 69. 88. 109), zeigen Andere schon den Sieg der höheren Ueberzeugung, so Ps. 16 und besonders herrlich Ps. 49, wo das herrliche Bewußtsein ewigen Lebens in der Erkenntniß Jahve's beim Sänger nicht blos Theorie, sondern Lebenswahrheit ist. Die sprechendsten Parallelen zum Buche Job, wo eben der Durchbruch dieser wahren Religiosität mit unnachahmlicher Kunst und vollendetster Wahrheit dargestellt wird, sind Ps. 73 und 17, wo auch zunächst noch das Vertrauen vorherrscht auf die eigene Gerechtigkeit mit dem wehmüthigen Zugeständniß,

daß dennoch ein Mißverhältniß besteht zwischen einem bedrängten äußeren Leben und dem gottverbundenen, inneren Leben, dann aber dem Sänger in's Bewußtsein tritt die Unendlichkeit seines Lebensstandes und er siegreich jenes Mißverhältniß überwindet. Wir meinen, gerade weil das Problem in diesen Psalmen theilweise etwas verschieden gefaßt und gelöst ist und sie den inneren Gedankenproceß uns auf verschiedenen Stadien zeigen, seien sie um so instructiver, zumal sie sich ihrer kürzeren Ausdehnung wegen leichter übersehen lassen, als das großartige Buch Job. Sehr gut hat übrigens Delitzsch den Sinn und die Bedeutung der einzelnen Reden und Redegänge in unserem Buche dargelegt und nachgewiesen, was in denselben Wahres, was Falsches enthalten sei, wodurch jeweilen der rothe Faden, der durch's Ganze geht, hervorgehoben wird. Der Bau und die künstlerische Anlage des Gedichtes sind durchweg sorgfältig und klar gezeigt; daß der Prolog und der Epilog integrirende Bestandtheile desselben sein müssen, ohne welche das Ganze ein Torso wäre, sollte nun ein- für allemal feststehen: ich mache dafür zum Ueberfluß noch aufmerksam auf die Stelle Cap. 8, V. 7, wo ganz handgreiflich das Gedicht selbst das in jenen beiden Theilen Erzählte voraussetzt, was Delitzsch nicht angemerkt hat. Auch nach diesem neuen Commentar müssen dagegen die Reden Elihu's als ein etwas später von einem andern Dichter eingeschobenes Stück, das die Lösung des Räthsels auf andere Weise geben will, angesehen werden, und auch darüber sollte billig unter Sachkundigen kein Streit mehr sein (s. S. 416 ff. 420. 432. 438. 457 f.). Nach meinem Dafürhalten urtheilt Delitzsch nur zu günstig über dieses Einschiebsel; nicht, daß dasselbe nicht wirklich köstliche Wahrheiten enthielte, die in der Bibel nicht fehlen dürften, allein die Form ist denn doch bedeutend gedehnt, schrecklich wortreich und langt von ferne nicht an die kühne Kraft und vollendete Meisterschaft des ältern Dichters hinan.

Sehr großen Fleiß hat der Herr Commentator auf die, bei einem poetischen Buche doppelt wichtigen und dreifach schwierigen, Accente gewendet, worüber er in seinem Psalmencommentar noch Ausführlicheres gegeben hat. Dies führte auch zu einer richtigern Einsicht in das Wesen der hebräischen Strophen, die nicht nach den

masorethischen Versen, sondern nach dem logischen und musikalischen Rhythmus, angedeutet durch die Accente, zu construiren und zu zählen sind (S. 9 ff. 51). Freilich bleibt da im Einzelnen noch Manches streitig, was bei einer so schwierigen Materie nicht zu verwundern ist; der Herr Verf. spricht es (S. 218) mit Recht aus, daß dieser strophischen Beobachtung keine bestimmende Einwirkung auf die Auslegung einzuräumen sei; aber fruchtbare Winke gibt sie auch der Exegese. Hin und wieder hätte ich anders abgetheilt, als geschehen ist, z. B. 6, 18 gehört noch zu 6, 16 f.; 7, 11 gehört zu V. 12 ff.; 16, 22 zu V. 23; 18, 4 zu V. 3; ebendort V. 15 zu V. 14; 28, 12 zu V. 13 ff., u. a. m.

Was, namentlich in der Einleitung, von Herrn D. Delitzsch über das Zeitalter des Buches Job gesagt ist, hat mich nicht befriedigt und noch weniger überzeugt; aus der Zeit Salomo's kann ich mir das Buch nicht erklären; theils die historischen Andeutungen, z. B. 9, 24; 12, 14 ff.; 24, 2 ff., theils die dogmatischen Vorstellungen, z. B. die so ausgebildete Angelologie und Dämonologie (worüber ich freilich mit Herrn Delitzsch nach Aeußerungen, wie z. B. S. 43 stehen, nicht rechten kann), die Personification der Weisheit (Cap. 14 u. 28), theils und ganz besonders die vielen Aramaismen, die auch unser Commentar zugibt, ohne sie aber, wie z. B. Rosenmüller (Scholia, p. 32 sqq.), Hirzel (S. 11) und schon Eichhorn und de Wette (in ihren Einleitungen) gethan haben, zusammenzustellen, — nöthigen, wie mir scheint, durchaus um etwa 3 Jahrhunderte tiefer zu gehen. Dagegen ist in theologischer Beziehung rühmend anzuerkennen, wie offen und bestimmt die Differenz zwischen dem Standpunkte des A. T.'s und dem des N. T.'s festgehalten wird, z. B. S. 93. 506. Es finden sich überhaupt in dieser Beziehung eine Menge schöner und feiner Bemerkungen, z. B. S. 112. 149. 190 ff. (Verhältniß zu Jesaia, Cap. 53) u. 322 ff.

Sehr gelungen, fließend und genau zugleich ist die von Delitzsch gegebene Uebersetzung: nur in Cap. 11, V. 18 ist (in der zweiten Vershälfte) die Uebersetzung von וְחָפַרְתָּ unrichtig, während der Commentar dazu das Wort richtig erklärt. Ueberhaupt ist die exegetische Behandlung sehr lobenswerth, und es sind nicht wenige

Stellen besser als von den Vorgängern erklärt worden. In Beziehung auf Textkritik ist bei aller, sehr berechtigten, Hochachtung vor dem masorethischen Texte, doch, wo es noth war, unbedenklich davon abgegangen, z. B. 7, 20 wird nach LXX עָלֶיךָ statt עָלַי gelesen; 21, 30 wird treffend vor V. 29 gerückt und durch diese leichte Aenderung eine sonst sehr dunkle Stelle glücklich expedirt. Höchst dankenswerthe Beiträge lieferten zu der Wort- und Sacherklärung die Herren Professor D. Fleischer — namentlich in lexikalischer und etymologischer Hinsicht (z. B. zu 15, 29; 16, 3; 23, 2; 30, 2 f. 10; 37, 6) — und Consul D. Wetzstein; Letzterer vorzüglich in naturhistorischer, geographischer, ethnographischer, aber auch in philologischer Beziehung: Bemerkungen, die aus längerer Anschauung des syro-arabischen Lebens am Ort, welcher ohne Zweifel als die Scene des Buches Job anzusehen ist, nämlich in Hauran, geschöpft, so manche sonst dunkle Stelle plötzlich aufhellen und sie in's erwünschte Licht setzen; man sehe z. B. die trefflichen Notizen zu 14, 8 f.; 15, 33; 19, 19; 20, 7; 24, 5 ff.; Cap. 28; 30, 3 ff.; Cap. 39 u. a. Als Anhang ist von demselben berühmten Reisenden und Kenner des Orients beigegeben eine Abhandlung: „Das Jobs-Kloster in Hauran und die Jobs-Sage, mit einer Karte der Umgebung des Klosters", welche wohl geeignet ist, die Frage nach der Heimath Job's, nach der Lage von Uz, gründlichst zu erledigen (man vergleiche übrigens schon seinen „Reisebericht in Hauran" [1860], S. 21. 93 ff).

In der „Auslegungsgeschichte" (§ 12 der Einleitung) hätten unseres Erachtens noch angeführt werden sollen die »Historia Jobi« des F. Spanheim (1710), und besonders die sehr wichtigen, von Delitzsch wirklich im Commentar selbst öfter citirten »Observationes miscellaneae in libr. J., quibus versionum et interpretum epicrisis instituitur et obscurioribus locis lux adfunditur. Praemissa est critica disquisitio, ubi operis totius indoles et scriptoris consilium expenditur«, Amstelod. 1758; der Verfasser, Dav. Renat. Bouillier, hat zuerst mehrere Stellen, wie Cap. 27 und 28, richtig erkannt und entwirrt, auch besonders Cap. 19 exegetisch behandelt. — Neben manchen minder wichtigen Uebersetzungen hätten auch die Arbeit

Digitized by Google

von J. R. Schärer (Bern 1818, 2 Bde.), sowie die immerhin geistvollen, wenn auch in der Hauptsache nicht zum Ziele treffenden, Bemerkungen von Bunsen (Gott in der Geschichte, Bd. I, S. 292 ff. u. 477 ff.) wenigstens Erwähnung und gelegentliche Berücksichtigung verdient.

Doch wir gehen nun über zu der Behandlung einzelner Stellen, die noch nicht gehörig erklärt zu sein scheinen.

Cap. 6 möchten wir bei V. 5. 6. 7 u. 14 eine ältere Auslegung, von den Neueren zu rasch und, wie wir glauben, mit Unrecht aufgegeben, wieder geltend machen. Es handelt sich um den Sinn der Fragen und der hier gebrauchten Bilder. Gewöhnlich deutet man nun das „Fade“, das „Eiweiß“, die „ekle Speise“ von Job's Leiden, wovon V. 4 allerdings die Rede war, und so meint man, der Realsinn sei der: so wenig ein Thier bei gutem Futter kläglich thun wird, so wenig thue ich's ohne Ursache; ihr könnt mir aber doch nicht zumuthen, mein Leiden angenehm zu finden und mir wohlschmecken zu lassen, so wenig als Einem eine ungesalzene Speise wohlschmecken kann. Allein gegen diese Erklärung erheben sich große Bedenken. Wie könnte je das Leiden eines Menschen eine „ungesalzene Speise“ genannt werden? Eher wäre dasselbe einem versalzenen oder verpfefferten Gerichte vergleichbar! Job's Leiden war nicht zu vergleichen mit dem bloßen Entbehren von schmackhafter Speise, es war vielmehr etwas sehr Positives, ein positiver Grund zur Betrübniß. Uebersieht man die Intention der Antwort Job's von Anfang an, so ergibt sich eine andere Auffassung. Job beklagt sich über seine Freunde, speciell den Eliphas, dem er antwortet; gleich in dem starken Wunsche, womit seine Rede beginnt (V. 2), liegt der Vorwurf enthalten, daß die Freunde eben nicht in sein Leiden eingetreten sind, davon reden, als wären sie gar nicht davon berührt: sonst würden sie eben seine Klagen im Vergleich mit seinen Leiden wahrlich nicht übertrieben finden. Letztere werden nun in ihrer Größe und Schwere geschildert (V. 3. 4). Wenn er also klagt, so ist's wahrlich nicht, weil's ihm gut geht. An solchen Reden aber, wie Eliphas sie führte, kann Job doch nicht etwa Geschmack finden? die lassen ihn leer — darum schreit er! die sind fade, ungesalzen. Wir meinen also mit

den älteren jüdischen Auslegern, Job bezeichne nach einem in allen Sprachen vorkommenden Tropus des Eliphas Rede als ein insulsum; sie hat ihn nicht getröstet, seinen Hunger nach Mitleid und Theilnahme an seinen Leiden nicht gestillt; darum geht es ihm jetzt wie dem Thiere, das schreit, wenn es kein Futter hat. Job motivirt hiermit seine neue, klagende Rede. Wir nehmen dann auch הֵמָּה in V. 7, was nur mit dem größten Zwang auf die Leiden V. 4 zurückbezogen würde, ebenfalls auf dieses, von Job angedeutete, ihm aneckelnde Wesen der Reden des Eliphas; הֵמָּה hebt emphatisch Job's Verachtung dessen hervor: „Es weigerte sich meine Seele es anzurühren! solches ist wie Abgang meiner Speise!" So ekelhaft ist ihm das, solchen Eindruck machte auf ihn jene Rede. Diese Auffassung, für welche selbst in der Uebersetzung der LXX: »ἐν ῥήμασι κενοῖς«, eine Andeutung gefunden werden könnte, wenn sie auch irrig bei חַלָּמוּת an חֲלוֹם gedacht zu haben scheinen, wird empfohlen durch den weitern Verlauf der Rede, namentlich V. 14 ff. und V. 24 ff. Dort nämlich klagte er, wie sehr er sich in seinen gerechten Erwartungen ab Seiten seiner „Freunde" oder „Brüder" getäuscht gesehen habe; hier spricht er positiv aus, was er von ihnen begehre, nämlich eindringliche Worte der Wahrheit, nicht ein theilnahmloses Tadeln einzelner Worte und im Uebermaß des Schmerzes entfahrender Aeußerungen. In V. 14 nehmen wir übrigens mit einigen Aeltern und neuerdings Hitzig חֶסֶד im Sinne von „Schimpf, Schmach", wie das Wort nicht nur im Aramäischen (s. z. B. Targ. und Pesch. zu 1 Sam. 17, 21), sondern auch im Hebräischen unzweifelhaft vorkommt: Spr. 14, 34. 3 Mos. 18, 9; 20, 17. Der Sinn ist: „dem Elenden (Hingeschmolzenen) wird von seinem Freunde Schmach (absichtlich so stark des Contrastes willen ausgedrückt, er sollte vielmehr von ihm erwarten חֶסֶד = Liebe!) und des Allmächtigen Furcht verläßt er", nämlich eben der „Freund", denn Gottesfurcht und Menschenliebe sind unzertrennbar (vgl. 1 Joh. 4, 20 f.); haben also die Freunde dem Leidenden Schmach statt Liebe erwiesen, so ist das ein Beweis, daß sie auch die Gottesfurcht aufgegeben haben. Es enthalten die Worte eine scharfe Anklage der Freunde. Die jetzt gewöhnlichen Aus-

Digitized by Google

legungen können nicht genügen: entweder (Rosenmüller, Delitzsch, Umbreit, de Wette) nimmt man וְ = „sonst", in dem Sinne: „dem Elenden gebührt von seinem Freunde Liebe, sonst könnt' er die Furcht Gottes verlassen"; allein וְ hat diese Bedeutung „sonst" nur nach negativen Sätzen (Ps. 51, 18; 143, 7. 1 Mos. 31, 27), und das Imperfect. hat auch — in solchem Zusammenhange — nicht den Sinn des blos Möglichen oder des Imbegriffestehens. Dieses gilt auch gegen die andere, von Piscator, Ewald, Hirzel (vgl. Stickel) befolgte Deutung: „und dem, den die Furcht Gottes verlassen will". Es wäre dies übrigens äußerst sonderbar ausgedrückt, man erwartete jedenfalls וְלַאֲשֶׁר. Auch wäre der so entstehende Gedanke hier unmotivirt: Job erkennt sich noch durchaus nicht als Einen an, der im Begriff stehe, die Gottesfurcht aufzugeben, oder gar schon angefangen habe es zu thun; er gibt (V. 3) nur zu, er hätte einzelne thörichte Worte fallen lassen im Uebermaß seiner Leidenslast. Auch ergäbe sich so kein rechter Parallelismus mit לַמָּס. Nach unserer Auffassung dagegen geht der Gedanke in V. 15 ff. ganz natürlich zur detaillirten Nachweisung des V. 14 den Freunden gemachten Vorwurfes über.

Cap. 7, V. 4 muß ich unbedingt der Erklärung Hirzel's u. A. gegenüber derjenigen von Delitzsch den Vorzug geben. Denn עֶרֶב bezeichnet nicht die Nacht, sondern nur den Beginn derselben, den „Abend; נֶשֶׁף bezeichnet nie das „Morgengrauen" (auch nicht Ps. 119, 147. 1 Sam. 30, 17), sondern die Abenddämmerung unmittelbar vor eintretender Nacht; מִדַּד wird schöner als Piel genommen denn als Nomen in st. constr., was ein *ἅπαξ λεγόμενον* ergäbe. So erhält man endlich eine genau rhythmisch gegliederte Form des Verses: mit אָקוּם schließt die erste Hälfte und die Worte וּמִדַּד־עָרֶב sind genau parallel den entsprechenden im ersten Gliede: אִם־שָׁכַבְתִּי. Der Vers spricht stark Job's Ungeduld aus: kaum hat er sich niedergelegt, so frägt er schon nach dem Aufstehen; schon der Abend, der erste Anfang der Leidenszeit, dehnt sich ihm so unendlich lange aus, daß er bei eintretender Nacht (נֶשֶׁף) bereits seines Hin- und Herwälzens genug hat! Bekanntlich ist Schlaflosigkeit ein charakteristisches Symptom der Elephantiasis. —

In V. 6 nehmen die meisten alten und neuen Erklärer אֶרֶג ohne weitern Beweis in der allerdings sehr passenden Bedeutung „Weberschiffchen". Da indessen das Wort in der einzigen Stelle, da es sonst noch vorkommt, Richt. 16, 14 das „Gewebe" selbst bezeichnet, so möchte ich von dieser sichern Bedeutung nicht abgehen, zumal sie einen ganz guten Sinn gibt. Das tertium comparationis ist die schnelle Vollendung eines Gewebes, das zu Ende gebracht wird, und dazu bietet Jes. 38, 12 eine treffliche Sachparallele. Man vergl. Hieronymus und Rosenmüller.

In V. 15 scheint uns allzu voreilig der Sinn der masorethischen Punktation fast allgemein aufgegeben worden zu sein; nur Stickel gibt ihn wieder. Der Gedanke ist: Gott will nicht — wie Job 6, 8 f. gewünscht hatte — ihn sogleich tödten; Er zieht vor, ihn zu erwürgen, verschmachten, den Tod aus seinen eigenen Gebeinen sich entwickeln zu lassen, ihn langsam zu Tode zu martern, statt seinem elenden Leben durch einen plötzlichen Schlag von Außen ein erwünschtes Ende zu machen. Wirklich ist Erstickung der gewöhnliche Tod des Elephantiasis-Kranken. Wir finden, dieser Sinn sei durchaus passend und weit specieller und schärfer als bei der jetzt gewöhnlichen Fassung, die überdies מַחֲנָק erklären muß, als stünde מֵחֲנָק, und im Gebrauche von „meine Gebeine" für „mein Leben in diesen Gebeinen, diesem zum bloßen Gerippe abgezehrten Körper" eine sehr auffallende Synekdoche annimmt.

Cap. 8, V. 6. Der Nachsatz besagt: „ja, dann wird Er erwachen über dir", was ein häufiges Bild ist vom Beginn der göttlichen Hülfe für Den, der Ihn suchte; Gott scheint zu schlafen, wenn Er den Frommen nicht hilft, vgl. Ps. 35, 23 (Rosenmüller, Umbreit); 44, 24; 7, 7. „Wache halten" (Gesenius, Ewald, Hirzel), „Obacht haben" (Delitzsch) bedeutet das Wort nicht: dies ist vielmehr שָׁקַד עַל Jer. 31, 28 = beständige Vorsehung wachen lassen über Einen (zum Guten oder zum Bösen). Das paßte auch nicht zum folgenden וְשִׁלַּם, welches einen Fortschritt bezeichnen muß: jenes bezeichnet den Anfang, dieses die Fortentwicklung (daher auch Perf. mit וְ) der göttlichen Hülfe sammt deren Erfolg: „und Er wird herstellen die Trift deiner Gerechtigkeit"; es wird eine restitutio in integrum sein in den Stand eines Gerechten.

Cap. 9, V. 30. Man übersetzt allgemein: „wenn ich mich badete in Schnee und rein wüsche in Laugensalz meine Hände“ — indem man dem Worte בֹּר die Bedeutung von בֹּרִית vindizirt, wozu man durch den Parallelismus genöthigt zu sein glaubt. Wir behaupten dagegen: בֹּר hat nie — auch nicht Jes. 1, 25 — diese specielle Bedeutung; es heißt nie etwas Anderes als „die Reinheit, Reinigkeit“; es ist nom. abstract. Und das paßt hier ganz gut, der Parallelismus erfordert nicht absolut im 2. Gliede ein ebenso specielles Reinigungsmittel, wie im 1sten genannt war, sondern das Bild wird noch gesteigert: „ja, wenn ich in Reinigkeit selbst wüsche meine Hände“. Aehnlich sagt Psalm 26, 6: אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי; ebenso Ps. 73, 13, und Ps. 18, 25 redet von den בֹּר יָדַי wie Job 22, 30 von der בֹּר כַּפֶּיךָ eben Job's selbst. Auch Jes. 1, 25 reicht die allgemeine Bedeutung völlig aus: „auf's reinste“ (Rosenmüller).

Cap. 11, V. 11. Die Worte וְלֹא יִתְבּוֹנָן übersetzt Delitzsch: „ohne drauf zu merken“, und erklärt, mit Aben-Ezra und Hirzel: non opus habet, ut diu consideret; Er, Gott, durchschaut die Frevler und braucht nicht erst darauf, auf den אָוֶן, aufmerksam zu sein, darauf besonders zu achten. Allein, daß dieses der Sinn der Worte sein solle, können wir nicht glauben; der Sprachgebrauch weiß wenigstens nichts von diesem speciellen Sinne, den man da dem Hithpal. zuschreibt. Besser nehmen es Umbreit, de Wette, Stickel impersonell: „Er sieht Unrecht, das man nicht bemerkt“, ohne daß man es bemerkte. Man denke an die „verborgenen Sünden“ Ps. 19, 13; 90, 8.

Cap. 14, V. 16 dürfte die Erklärung von Raschi noch immer den Vorzug verdienen: „du wartest nicht ob meiner Sünde“, nämlich sie zu strafen. So erhalten wir einen steigenden Fortschritt zum ersten Versgliede; שָׁמַר hat freilich nicht 1 Mos. 37, 11 die Bedeutung von „warten“, wohl aber in Ps. 59, 10. Die übrigen Erklärungen gehen nicht an. Die fragende Fassung bei Rosenmüller, Hirzel, de Wette: „hältst du nicht Wache über meine Sünde?“ daß dir ja keine entgehe — ist, obwohl sie logisch in den Zusammenhang paßt, doch ästhetisch matt (Lutz, Bibl. Hermeneutik, S. 276) und sprachlich nicht zuläßig, indem לֹא im Sinne

von הלא niemals in erster Stelle steht, sondern Subject oder Object voransteht (Jon. 4, 11. Klagl. 3, 26. Job 2, 10; wogegen wir 21, 16; 30, 24 nicht fragend verstehen); auch würde zu diesem Sinne nach Analogie von 13, 27 שָׁמַר als c. accus. construirt erwartet werden. Auch die Erklärung von Ewald, dem mehrere Neuere folgen, ist matt und trägt den Realsinn in die Worte hinein: „du achtest nicht auf meine Sünde“, nämlich ob sie wirklich so groß und so strafbar sei; du züchtigst mich, ohne auf Schuld oder Unschuld viel zu achten. Zudem hat die Phrase שָׁמַר עַל Spr. 6, 22 gerade den Sinn: liebevoll, hütend auf etwas achten = bewachen, und nicht blos = animadvertere. Wenn endlich Delitzsch die Phrase שָׁמַר אַף vergleicht = „Zorn bewahren“ sc. dessen Ausbruch verschieben (Am. 1, 11) und nun meint, das sei hier so gewendet, daß der Sinn entstehe: „du behältst deinen Zorn nicht in dir, sondern schüttest ihn ganz aus“; so können wir durchaus nicht einsehen, wie das in den Worten liegen könnte. שׁ׳ אַף bedeutet ja den Zorn bewahren, so viel als: unversöhnlich ihn dem Gegner nachtragen (vgl. sedet alta mente repostum), und der Gegensatz dazu ist nicht: ihn ganz ausschütten, sondern vielmehr: dem Feinde verzeihen und den Zorn aufgeben! Daher ist diese Redensart nicht zu vergleichen; sonst müßte Delitzsch ebenfalls לא = הלא erklären: „du trägst mir's nach um meiner Sünden willen“, wogegen aber oben schon das Nöthige gesagt ist.

Cap. 15, V. 33. Indem ich die Worterklärung bei Delitzsch billige, möchte ich nur als syntaktisch leichter und zugleich einen sehr prägnanten (nicht „schwülstigen“) Sinn gewährend vorziehen (mit Hupfeld), nicht Gott, sondern den Frevler selbst zum Subject zu machen, und zwar in dem Sinne: „er zieht Unheil zu, wie beim Weinstock, seinen unreifen Trauben“, er frevelt an diesen, wie's beim Weinstock geschieht, dessen unreife Trauben abgeschnitten werden (s. Wetzstein z. uns. St.). Der Realsinn ist: die Familie, die Träublein des Frevlers, werden durch frühzeitigen Tod dahingerafft, wie man die Herlinge abschneidet vor der Ernte, wie beim Oelbaum die Blüthen abfallen. Er bringt durch sein Thun über seine eigene Familie Verderben; man vergl. חֹמֵס נַפְשׁוֹ

Spr. 8, 36. Auch in der richtig angeführten Parallele Klagel. 2, 6 ist כְּגַן = wie bei einem Garten.

Cap. 21, V. 16—26. Die Erklärung dieser Stelle ist durch den Commentar von Alb. Schultens so ziemlich in zwei Perioden geschieden, indem man im Allgemeinen — allerdings bei vielfachen Modificationen im Einzelnen — seit der Erörterung des berühmten Holländers unsere Verse, die für das richtige Verständniß des ganzen Buches wichtig sind, anders aufzufassen pflegt, als dies früher der Fall war. Wir sind nun aber der Meinung, daß die ältere Ansicht sehr wohl berechtigt, wenn auch nicht durchweg gehörig begründet, war, und erlauben uns im Folgenden dieselbe in Kürze zu entwickeln und zu begründen. Offenbar tritt — schon äußerlich durch הֵן bezeichnet — mit V. 16 eine Wendung der Rede ein, die bis V. 21 in der gleichen Richtung bleibt, indem erst V. 22 eine neue, obwohl mit der vorhergehenden gut zusammenhängende (s. unten) Partikel der Rede beginnt. Es frägt sich nun: in welcher Richtung sind die Worte V. 16—21 zu verstehen? über ihren bloßen Wortsinn kann weniger Differenz herrschen, und wir könnten da im Wesentlichen der Erklärung von Delitzsch beistimmen. Seit Schultens behauptet man, mit mancherlei Variationen im Einzelnen, doch in der Hauptsache einstimmig: Job fahre noch fort in seiner Behauptung, daß es den Bösen gerade gut ergehe (V. 7 ff.); V. 16 (erste Hälfte) sei nur Anführung der Rede der Gegner, welche Job beleuchte und widerlege; die Rede wende sich von hier ihrer Form nach, indem sie polemisch die Sätze und Aussprüche der Freunde widerlege, um (Ewald) zu zeigen, daß alle Gründe der Gegner für's Gegentheil nicht ausreichen. — Wie gesagt, in der Form stimmen die Erklärer nicht überein; z. B. die Einen (de Wette, Hirzel) nehmen V. 16a לֹא = הֲלֹא, was wir schon zu 14, 16 abgelehnt haben; Andere (Umbreit, Stickel, Ewald, Delitzsch) nehmen dieses Versglied positiv als Urtheil Job's. Allein gleich hier scheint uns die ältere, nur richtig zu fassende, Erklärung weit einfacher, leichter und zugleich einen tiefern, wahrern Sinn gebend. Nämlich wir halten dafür: mit der V. 16 eintretenden Wendung hört die Schilderung vom Glücke der Gottlosen auf und geht zum Gegentheil über; Job gibt zu, daß allerdings

oft auch dem Bösen ein böses Schicksal zu Theil werde (man übertrieb das ehemals so weit, als wäre V. 7—15 nur eine Schilderung des Scheinglücks der Frevler intendirt — was freilich nur unhaltbare, aus dogmatischer Aengstlichkeit entsprungene Ansicht ist!). Job macht den Freunden gegenüber mit Recht Beides geltend: ihnen gegenüber (V. 7—15) zuerst das, was sie leugneten, was aber unzweifelhafte Erfahrungsthatsache ist, daß auch Böse bis an ihr Ende glücklich leben. Dagegen aber zeigt er sich nun eben dadurch der Einseitigkeit seiner Gegner unendlich überlegen, daß er ja freilich auch die Kehrseite kennt, auch die andere entgegengesetzte Erfahrung kennt und zugibt, daß nämlich den Bösen auch ebenso oft Böses zu Theil werde. Das führt er V. 16—21 aus, um schließlich V. 22—26 beide Erfahrungsthatsachen als gleich wahr neben einander scharf hinzustellen und endlich V. 27 ff. die Einseitigkeit und daherige Lieblosigkeit seiner Gegner gehörig zu züchtigen. So weist also Job — um unsere Auffassung nun im Einzelnen durchzuführen und zu bewähren — V. 16a hin auf den schlüpfrigen Glücksstand der Frevler, der, eben weil er nicht in ihrer Gewalt steht, ebenso leicht und schnell wieder zusammensinken kann (vgl. Ps. 73, 18; 37, 35 f.). Sie haben ihr Glück nicht in ihrer Hand — und thun und reden doch so in ihrem freveln Sinne (V. 14 f.). Ebendarum möchte Job (V. 16 b) ungeachtet ihres oftmaligen bis an's Ende dauernden Glückes, das so unsicher ist, nicht eingehen in ihre Sinnesart! Job bleibt eben auf dem Standpunkte der ernsten, frommen Gesinnung, welche das Böse jedenfalls verwirft, abgesehen von seinem äußern Zustande. In V. 17 nehmen wir natürlich כַּמָּה nicht, wie die Neueren, ironisch = „wie selten“, sondern im Ernste gesprochen = „wie oft“ (s. Ps. 78, 40). Job zeigt nun auch seinerseits, daß diese Seite der Erfahrung ihm keineswegs unbekannt sei, nämlich ein unglückliches Loos der Bösen, wie es die Freunde geschildert hatten. In V. 19 kommt nach unserem Dafürhalten die moderne Auffassung wieder sehr in's Gedränge, während die ältere ganz leicht ist. Man meint nämlich jetzt gewöhnlich, V. 19a führe wieder eine Einwendung der Freunde ein, daß nämlich, wenn schon der Frevler nicht immer selber

bestraft werde, doch dann seine Kinder büßen müßten, — worauf V. 19 b Job wieder antworte und V. 20 noch fortfahre, V. 21 aber seine Antwort begründe. Allein da entwickelt sich die Erklärung in endlose Schwierigkeiten: offenbar müßte V. 19 b, wenn dies der Sinn sein sollte, אֵלָיו des Contrastes wegen voranstehen = „ihm selber" im Gegensatz zu „seinen Kindern"; gewiß würde sonst kein hebräischer Leser diesen Sinn merken! und ein Gleiches gilt für V. 20, wozu man 19, 28 vergleiche, wo seine Augen ganz anders den „fremden" opponirt werden! Vielmehr also: Job fährt fort V. 19 f. wie V. 17 f. die gegentheilige Erfahrung zu schildern: Gott straft ja wohl auch gelegentlich den Frevler, Er spart sogar seinen Kindern sein Unrecht, Unheil (אָוֶן bedeutet ja Beides), vergl. 2 Mos. 20, 5 f., Er vergilt ihm selber, daß er's merken und fühlen kann. Sehen werden (V. 20) seine Augen sein Verderben und von der Zornglut des Allmächtigen (Ps. 11, 5) wird er trinken. Denn was ist seine Lust (חֶפְצוֹ in der eigentlichen hebräischen, nicht in der abgeschwächten spätern Bedeutung) an seinem Hause nach ihm, da doch (וְ führt den Zustandsatz ein wie Spr. 3, 28) seiner Monden Zahl ihm zugetheilt ist? d. h. da er nun einmal nur eine kurze, bestimmte Zeit zu leben hat (ich nehme חֻצָּצוּ nach den Alten, denen Rosenmüller, Schärer, de Wette, Ewald gefolgt sind, vergl. حَصَّ und حِصَّة = portio; die, von Gesenius, Stickel, Delitzsch angenommene Bedeutung „abgeschnitten = beendigt sein", scheint nicht gehörig nachweisbar), so kann ihm nur seine Gegenwart Lust und Freude gewähren; hat er die nicht, so hat er gar nichts (vergl. Luk. 16, 19. 25). Offenbar ist hier — V. 21 b — jedenfalls erwähnt die Beschränkung des Glückes der Gottlosen in der festbestimmten Lebensgrenze (vergl. 15, 20 und weiter Ps. 39, 5 ff.). Schon darum ist es natürlich, auch das erste Hemistich so aufzufassen: der ganze Vers enthält dann die Begründung des Unglücks des Frevlers, und nicht eine Widerlegung des Satzes, daß es den Kindern statt seiner übel ergehe, womit er sich tröste mit jenem gottlosen Gedanken: après moi le déluge! Somit ist der Sinn Job's in dieser ganzen Stelle folgender: er will durchaus nicht eine blos einseitige Er-

fahrung geltend machen, sondern nachweisen, daß das Leben Beides als Thatsache zeigt, sowohl das, daß Frevler glücklich leben (V. 7—15), als auch das Andere, daß sie oft eine gerechte Vergeltung erfahren (V. 16—21). Mitten in dieser Doppel-Erfahrung steht Job's Ueberzeugung, die eben einen tiefern Grund hat als die bloße weltliche, äußere Erfahrung, auf die sich die Freunde einseitig steiften, nämlich die Ueberzeugung von Gottes Alles leitender Fürsehung (V. 16). Sein Resultat ist demnach: durch die bloße Erfahrung, die jene hart und ungerecht, weil einseitig und lieblos, gegen ihn in's Feld führen, kann man nichts begreifen von dem Räthsel, wie Gott die Menschen regiert; es muß eine tiefere Ueberzeugung im Menschen liegen, wenn er wirklich fromm sein und bleiben will. — So ist diese Rede sehr schön in den ganzen Organismus des Streites verflochten und thut einen sehr bedeutenden Schritt vorwärts zur endlichen Lösung, wie sie — menschlicher Seits — in der Haupt- und Schlußrede Job's (Cap. 27 u. 28) enthalten ist, wo auf die praktische Frömmigkeit als die für den Menschen einzig mögliche Weisheit im Gegensatz zu allem Speculiren und Grübeln, das doch zu keinem Ziele führe, hingewiesen wird. Die Freunde hätten eben an Job's Beispiel einsehen sollen, daß die äußern Schicksale keineswegs ein sicheres Merkzeichen der inneren Beschaffenheit des Menschen sind; das zeigt hier Job durch die Betrachtung der Erfahrung mit ihrer Doppelgeschichte, wonach offene Gottlose, ob auch allerdings zuweilen, doch aber nicht immer in ihrem Leben gestraft werden. Ebenso — sollten die Freunde daraus folgern — wird es sich mit den Frommen verhalten, daß sie, ob auch oft, doch nicht immer äußerlich blühen. Kurz, man muß von der äußern Erfahrung absehen und die Leitung der menschlichen Schicksale einfach als ein göttliches Räthsel (V. 16a) anerkennen; man kann und darf aber nicht aus denselben auf den innern Werth der Einzelnen schließen.

Ganz gut stimmt zu dieser Auffassung der Verse 16—21, was sogleich V. 22 ff. folgt: es ist Wahnsinn — sagt Job da — den wahren Thatbestand der göttlichen Geschicke einseitig zu leugnen! Wer behauptet, die Erfahrung zeige eben nur das Eine

— das Unglück der Frevler —, der thut, als wolle er Gott meistern und Weisheit lehren. Die Erfahrung lehrt vielmehr (V. 23—26) **Beides**, — für uns allerdings unbegreiflich, dennoch aber von **Gott** so geordnet. Wer daher die Erfahrung allseitig betrachtet und nicht blos die Eine beliebige Seite als Gottes Werk hervorheben will, dem muß jene einseitige Behauptung als ein Wahnsinn vorkommen, der's besser wissen will, als Gott selbst, welcher doch Beides eben **so** geordnet hat. Wir nehmen übrigens רָמִים lieber nicht als persönliches Object = „die Himmlischen, die Engel", wie allgemein erklärt wird, sondern als **adverb. Neutrum** = „hoch", unerreichbar, unbegreiflich für Menschen richtet Gott, — was einen noch bessern Contrast zum Hauptsatze gibt; man vergl. für die Form z. B. מֵישָׁרִים Ps. 58, 2; פְּלָאִים = „wunderbar" Klagl. 1, 9. Auch V. 26 paßt nun weit besser zu unserer Auffassung; sein Sinn ist: auch im Tode ist kein Unterschied (vergl. wieder das Gleichniß Luk. 16, 22), omnes una manet nox. Das ist, wie Ewald hier richtig ausführt, die Summe der Erfahrung, das Wunderbare, wovon Niemand etwas versteht; im Tode ist ihr Schicksal das Gleiche: der Unterschied zwischen Frevler und Unschuldigen muß also in etwas Anderem bestehen, als in dem äußeren Geschick und dem gemeinsamen Tode. Eben das will Job von der Erfahrung geltend machen, daß man von ihr nichts versteht, indem sie zweideutig spricht. Das wird nun V. 27 ff. gewendet zur Züchtigung der Freunde. In obiger Behauptung berührt sich übrigens unser Buch mit **Kohelet**, dem es fast als Axiom gilt: an's Sichtbare gehalten, sind Gute und Böse gleich! Im Buche Job aber erscheint dieser Gedanke nur untergeordnet, und seine Tendenz geht weiter und höher.

Cap. 22, V. 29 f. Da גֵּוָה, wo es sonst noch vorkommt (33, 17; Jerem. 13, 17), in sittlich-tadelndem Sinne = „Stolz, Uebermuth" steht; da ferner nach der unmittelbar vorangehenden Schilderung von Job's, ihm für den Fall seiner aufrichtigen Umkehr zu Gott von Eliphas verheißenem, ungetrübtem Glücke in dem vollen Besitze der Liebe Gottes nicht hier doch wieder der Fall eines wenigstens zeitweise wankenden Glücksstandes, eines „Abwärtsgehens seiner Wege" gesetzt sein kann: so tragen wir

großes Bedenken, der jetzt üblichen, auch von Delitzsch befolgten, Deutung beizutreten. Nach dieser wäre דְּרָכֶיךָ in V. 28 Subject von הִשְׁפִּילוּ und zu erklären: gehen sie einmal abwärts, so sprichst du: Erhebung, oder: sursum! du fassest getroste Zuversicht zu Gott und Er wird dir wieder helfen. Wir fassen den Vers aus obgenannten Gründen vielmehr nach V. 30 auf in dem Sinne: „wenn man niederdrückt, demüthigend behandelt, erniedrigt (vergl. Schlottmann und Renan) — nämlich unbestimmt: Andere —, so sprichst du (dich im Gebet zu Gott wendend, klagend und fürbittend, ein אֹמֶר, wovon V. 28 die Rede war): Erhebung! Stolz! und den Gedemüthigten schafft Er Heil, Er wird retten auch den Nicht-Schuldlosen und gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände!" Job wird in einem so innigen Verhältnisse zu seinem Gotte stehen, daß er selbst Andere, die irgendwie vergewaltiget werden, Andere, „Demüthige" (ענוים), vor Gott vertreten wird; sein Gebet wird nicht blos für ihn selber erhört (V. 27), seine Fürbitte wird auch für Andere wirksam sein (V. 29 u. 30). Dieser Gedanke liegt in V. 30 offenbar da: wir finden ihn nach den Worten schon V. 29. Der tiefwahren, typisch-messianischen Idee, die im A. T. sich oft findet (vergl. nur 1 Mos. 18; 20, 7. 2 Mos. 32. 1 Sam. 7, 5. Jerem. 5, 1), von einer wirksamen Vertretung schuldiger Menschen durch ausgezeichnete Fromme liegt die allgemeine, biblische Idee zu Grunde von der Kraft der Gemeinschaft, und zwar nach beiden Seiten, zu gleicher Schuld und gleicher Strafe wie zu gleichem Heil und zu gleicher Gerechtigkeit, eine Idee, deren höchste Entwicklung Röm. 5, 12 ff. gegeben ist, wo Adam und Christus (der zweite Adam) als die beiden Principien der Menschheit, der „natürlichen", sündigen, und der „geistlichen", erlösten und verherrlichten, einander gegenübergestellt werden. Nur gegen den Mißbrauch dieser Wahrheit, wenn sie auf die blos äußerliche Gemeinschaft mit Frommen bezogen und darauf dann das Vertrauen auf die Vergebung begründet werden wollte, kämpfen entschieden die Propheten (Jerem. 15, 1. Ezech. 14, 14 ff.). Soll jene Gemeinschaft das Heil vermitteln, so muß sie eine innerliche sein, die Einzelnen müssen religiös und sittlich inwendig mit ihrem Princip verbunden sein, was dann auch wieder als ein

Geschenk der Gnade, eine Wirkung der Geistesmittheilung aufgefaßt wird (s. Ezech. 36, 22ff.; 11, 19. Zach. 12, 10ff.). Man vergleiche zu diesen Andeutungen die schönen Bemerkungen von Lutz, Biblische Dogmatik, S. 162 ff. 115. Unverkennbar ist übrigens auch in diesem Schlußworte des Eliphas, das — ganz entsprechend der hohen, eigenthümlichen Kunst unsers Dichters — im Grunde mit dem nämlichen Gedanken schließt, wie dessen erste Rede Cap. 5, zum Zeichen, Eliphas habe jetzt Alles erschöpft, was er zu sagen wußte, und kehre daher zum Anfang zurück, wieder eine unbewußte Andeutung des endlichen Ausganges 42, 8 f. enthalten! Freilich tritt dieser in ganz anderer Weise ein, als Eliphas ahnt: Job muß wirklich einst für ihn und seine Genossen Fürbitte thun, und nur um seinetwillen vergibt dann Gott auch ihnen!

Cap. 23, V. 6. Die jetzt übliche Erklärung dieses Verses läßt sich kaum halten; sie kann sprachlich schwerlich gerechtfertigt werden. Man nimmt nämlich im 2. Hemistich die Worte הוּא יָשִׂים בִּי entweder wünschend (Ewald, Hirzel, Stickel) oder hoffend (Delitzsch) oder conditionell (Rosenmüller, de Wette) im Sinne von „Er wird (oder: möge! oder: würde!) Acht haben auf mich!" Allein wir stellen in Abrede, daß שִׂים mit בְּ die Bedeutung von „achten" hat; in diesem Sinne steht allemal עַל, אֶל oder לְ dabei, wie auch Delitzsch anerkennt; seine Bemerkung: „hier absichtlich mit בְּ, welches die Bedd. des arab. ب und في, die des Haftens und des Versenkens, in sich vereinigt", genügt nicht, weil שִׂים בְּ allerdings vorkömmt, aber eben in einer ganz anderen Bedeutung. Diese Redensart bedeutet nämlich: Einem etwas als Schuld anrechnen, imputare alicui aliquid; so in unserem Buche selbst 4, 18; ferner 1 Sam. 22, 15. Ferner aber bleibt bei der gewöhnlichen Erklärung das emphatische הוּא durchaus unerklärlich; die Ausleger versuchen nicht einmal es zu erklären. Daher schlagen wir folgende, genau in den Context und zu den Gedanken des ganzen Buches passende, Auffassung vor: Job kann nicht daran denken, sofort auf die plumpe Beschuldigung des Eliphas einzugehen (vergl. Ewald, S. 217 f.); vielmehr ist ihm daraus nun völlig klar geworden, daß er die Freunde nicht von seiner

Unschuld wird überzeugen können; daher drängt sich ihm, dem die eigene Unschuld zum klarsten Besitz geworden ist, mächtig auf's Neue der Wunsch auf, daß ihm vergönnt sein möchte, vor Gott seine Unschuld darzuthun (23, 2—7). Bei diesem Wunsche jedoch steigt ihm, ähnlich wie 9, 19; 13, 21, die ängstigende Frage auf, ob nicht dabei Gottes Allmacht ihn schrecken, respective vernichten würde (V. 6 a), er also vollends verloren wäre? Allein auf dieses Bedenken antwortet Job sofort aus der Tiefe seines Gottesbewußtseins, seines Glaubens heraus (V. 6 b): „Nein! nur das: Er würde mich anklagen, beschuldigen, Schuld auf mich legen"; Job verneint jene Angst vor Gottes Allmacht durch den großen Gedanken: wenn ich nur zu Gott käme, so würde Alles, was sonst schreckt, gut werden! sein Elend ist das, daß er sich von Gott getrennt fühlt oder wähnt. Gelänge es ihm wirklich, bis vor Gott zu dringen, so würde Er nicht etwa mit Seiner Allmacht gegen ihn streiten (V. 6 a), Er würde sich vielmehr mit ihm einlassen, ihm sagen, was Er eigentlich gegen ihn habe — dann wäre Job'n geholfen. Er beklagt sich stets darüber am meisten, daß er vor Gott kein Gehör finden könne, Gott sich mit ihm in keine Rechtsverhandlung einlassen wolle, wie er dann gleich V. 8 ff. wieder mit äußerster Aufregung und Empörung klagt. Käme er dagegen wirklich vor Ihn, fände er Ihn irgendwo (שָׁם vergl. V. 8 ff., wo er alle 4 Weltgegenden umsonst zu dem Zwecke durchsucht), so hätte er nicht Angst: auf ewig entkäme er seinem Richter, würde sicherlich von ihm freigesprochen werden als ein יָשָׁר. Wir nehmen also הִיא als Neutrum (vergl. 31, 11). Wir glauben, der Zusammenhang spricht so laut für unsere Auffassung, daß eine weitere Empfehlung derselben unnöthig scheint.

Cap. 24, V. 1. Auch hier vermag ich keiner der bisher vorgetragenen Erklärungen unbedingt beizutreten, sondern sehe mich genöthigt, einen eigenen Weg zu gehen. Abgesehen von der gezwungenen und in den Zusammenhang nicht passenden Erklärung Rosenmüller's nimmt man jetzt fast allgemein beide Vershälften als gleicherweise fragend, deutet עִתִּים geradezu = „Strafzeiten", als sei es durch das parallele יָמָיו = „Seine (Jahve's) Tage" so viel als: Tage Seiner richterlichen Offenbarung, Tage, an denen

Er sich als יהוה zeigt (Joel 1, 15 u. o.) näher bestimmt. Gewöhnlich faßt man überdies מִן als „die Person beim Passiv stärker hervorhebend" (Ewald, Lehrb., § 273c der 5. Ausg.), und glaubt so folgenden Sinn zu gewinnen (Schultens, Umbreit, Ewald, Hirzel, de Wette, Stickel): „warum sind vom Allmächtigen nicht aufgespart Zeiten? und (warum) schaun seine Verehrer nicht Seine Tage?" Allein, abgesehen davon, daß jedenfalls מִן nicht so viel als ὑπὸ bedeutet, was Delitzsch mit Recht anmerkt, indem es immer nur soviel ist als ἀπὸ, die Quelle, nicht den Urheber bezeichnend, stoßen wir uns auch an עִתִּים. Dieses Wort kann jene specielle Bedeutung von Straftermin, Zeit, wo sich Jemandes Geschick entscheidet (Jes. 13, 22. Jer. 27, 7. Ezech. 22, 3; 30, 3), Termin, wo Abrechnung gehalten wird, terminus ad quem (Kohel. 9, 12), nur haben, wenn's c. genit. der Person verbunden ist = die Zeit Jemandes, d. i. die ihm bestimmte Zeit. Delitzsch erkennt das sehr richtig, glaubt sich indessen mit der Annahme helfen zu können, es werde hier über diesen Sprachgebrauch „dichterisch kühn hinausgeschritten", indem עִתִּים ohne Weiteres von Strafterminen gebraucht sei, was ohne Zweideutigkeit habe geschehen können, da צפן öfter vom Aufbehalten göttlicher Strafen vorkomme (21, 19). Allein auch das kann nicht befriedigen: den sichern Sprachgebrauch darf man nicht ohne zwingende Gründe verlassen, und solche sind nicht vorhanden, wenn sich eine Erklärung befestigen läßt mit Festhaltung desselben. Auch wäre der Sinn logisch, wie mir scheint, schief, denn Job klagt nicht, daß Gott die Strafen nicht aufspare, sondern eher, daß Er sie „aufspare", verschiebe, nichts davon zu sehen sei. Daher lassen LXX im 1. Gliede die Negation weg. Wir nehmen den Vers nach jenem syntaktischen Schema, wonach bei Fragesätzen, die einen Vordersatz haben, die Fragpartikel schon vor diesen, also vor die ganze Periode gesetzt wird, so daß äußerlich die Frage sich über Vorder- und Nachsatz erstreckt, dem Sinne nach aber nur der Nachsatz fragend ist. So oben 4, 2 (wo z. B. Delitzsch die Sache gut erläutert); unten 38, 34 f., wo der logische Sinn ebenfalls ist: wenn du zum Gewölk erhebest deine Stimme, bedeckt dich dann ein Schwall Wassers u. s. w.? auch dort ist וְ vor dem Nachsatz;

mit מַדּוּעַ voran und וְ vor Nachsatz, ganz wie hier, Jes. 5, 4 b; 50, 2 und im N. T. Matth. 18, 21. Aehnliches findet sich bei Negationen, z. B. 5 Mos. 22, 1. Somit enthalten hier die Worte מִשַּׁדַּי bis עִתִּים ein Axiom, eingeschoben in den Fragsatz: „warum — wenn doch vor dem Allmächtigen die Zeitläufe nicht verborgen sind, wenn Er die Menschen, ihr Treiben und ihre Schicksale kennt — sehen denn Seine Verehrer nicht Seine Tage?" Die menschlichen Geschicke, ihre Frevel und das Unrecht, das auf Erden begangen und gelitten wird, was eben V. 2 ff. so grell geschildert wird, sollten wahrlich den Allmächtigen, wenn Er doch, wie ihr behauptet, Alles so gerecht lenkt und vergilt, auffordern, Seinen Tag zu halten über all' das schreiende Unrecht! Job argumentirt und schlägt die Gegner ex concessis: sie hatten ja stets behauptet, Gott vergelte wirklich Böses den Bösen u. s. w., — warum straft Er denn nicht, da doch die Welt so grauenhaft verwirrt ist? Man sieht, wie bei dieser Erklärung צָפַן mit מִן in ganz correcter Weise gebraucht ist (s. Jerem. 16, 17), und ebenso עִתִּים in seinem nächsten, allgemeinen Sinne = Zeitläufe (vgl. 1 Chron. 29, 30. Ps. 31, 16).

Cap. 24, V. 13. Nach der schauerlichen Darstellung der auf Erden herrschenden Frevel, deren Gott sich nicht achtet (V. 2—12), beginnt mit V. 13 die Schilderung von Neuem, nur unter einem andern Gesichtspunkte, indem jetzt die Frevler als Lichtfeinde dargestellt werden: es wird hervorgehoben die dunkle Natur ihres Inneren, sich kundgebend in ihrem Treiben, im Interesse, die Verwandtschaft zwischen dem Licht und dem Moralisch-Guten durch den Gegensatz anzuzeigen, — eine Idee, die bekanntlich im N. T., zumal bei Johannes, dann weiter entwickelt ist, vergl. nur Luk. 22, 53. Joh. 1, 4 ff.; 3, 19 ff.; 12, 35 ff. 1 Joh. 1, 5 ff. u. o. Röm. 13, 11 ff. 1 Thess. 5, 4 ff. Ephes. 5, 8 ff. Man darf deshalb weder mit Ewald V. 13 zu dem Vorigen ziehen, was wider den klaren Augenschein ist, indem V. 12 (dritter στίχος) deutlich abschließt, da Job es stark ausspricht (durch Bezeichnung ihres Treibens als תִּפְלָה, d. h. Unverstand, Thorheit in religiösem Sinne wie נְבָלָה = Schlechtigkeit, Sünde, siehe 1, 22. Jerem. 23, 13. Klagl. 2, 14), daß er an diesem Treiben und scheinbar

Digitized by Google

dominirenden Loos der Frevler kein Gefallen habe. Noch auch darf man, wie die Meisten (auch Delitzsch) thun, glauben, הֵמָּה führe eine andere Classe von Frevlern ein als die V. 2—12 geschilderte. הֵמָּה geht, der Sprachgebrauch ist da constant, stets rückwärts auf bereits entweder Genannte oder deutlich im Vorhergehenden Vorausgesetzte, welche verächtlich mit einem Seitenblick: „solche!" bezeichnet sind; man vergl. Ps. 20, 8. 9: dort führt אֵלֶּה solche ein, die bisher nicht genannt waren = „jene", הֵמָּה dagegen nennt diese Nämlichen verächtlich im weitern Fortschritt.

Cap. 27 und 28. Hiezu nur die allgemeine Bemerkung, daß ich, am meisten den Auffassungsweisen von Bouillier und Rosenmüller mich anschließend, obwohl in Einzelheiten abweichend, den Sinn und Gedankengang dieser Capitel, die in Einem Sinn den Schlüssel zum ganzen Gedichte enthalten — nämlich von menschlicher Seite aus, während Cap. 38—42 die göttliche Lösung des Räthsels geben — folgendermaßen verstehe. Job legt hier ganz eigentlich das Fundament seiner ganzen Position dar, seine Ueberzeugung, daß dem Menschen nur in praktischer Beziehung die Weisheit gegeben sei: Gott fürchten und das Böse meiden — das ist die einzige Weisheit, die dem Menschen gegeben ist und die er haben kann; ohne diese irgend etwas von Gott reden zu wollen, ist Thorheit. Durch allen Streit ist Job nicht irre geworden an sich selbst, an seiner religiös-praktischen Ueberzeugung; stärker als je hält er fest an seiner Unschuld. Frevel und Böses ist und bleibt allerdings ein Elend; Job hätte um seines Heiles willen nie ein Frevler sein wollen, nicht wegen irdischer Vergeltung, aber weil er so abgewichen wäre von der einzigen Erkenntniß und Weisheit des Menschen! „Ja", sagt Job, „der Frevler ist elend" (das der Sinn des ganzen Capitels 27). Auch die Freunde behaupteten das; sie haben die Erfahrung beobachtet wie er, haben sie aber falsch aufgefaßt, sie hatten die rechten Formeln, aber den falschen Sinn; sie sprachen das Elend des Gottlosen aus als eigentliche Retribution, was aber die Erfahrung ebenso oft nicht bestätigt, als sie es andererseits auch thut; Job dagegen stellt die gleiche Wahrheit so dar, daß

die Natur des Bösen als solche etwas Aversables ist, so daß er, selbst wenn der Frevler blühte, doch wie ein solcher sein möchte. Das der Sinn von 27, 12; dadurch ist der menschliche Streit gelöst, und die richtige Auffassung von 27, 13—23 gegeben: des Frevlers Sache ist eine res profana et profligata; innerlich leer, an sich eitel, darum kann's nicht bestehen. Nun zeigt Cap. 28 weiter, der Mensch habe keine andere Weisheit als die: Gott fürchten und das Böse meiden; moralische Unschuld sei der einzige Anker, auf dem all' sein Heil beruhe. Der Mensch vermag zwar fast Alles, aber er ist nicht im Stande sich Weisheit zu gewinnen. Eben darum ist des Frevlers Stand ein eitler; weil dieser jene Eine Weisheit verlassen hat, ihr widerstreitet, so muß er untergehen. In diesem Sinn muß auch Job den ewigen Untergang des Bösen schildern, während er ihn im Sinne der Freunde nicht zugeben konnte. Nun begreifen wir auch 28, 1 das כִּי, an dem die Meisten Anstoß nahmen; der Nexus ist: so elend, wie Cap. 27 geschildert, ist der Gottlose, denn — hat er diese einzige Weisheit des Menschen verloren — so hat er Alles verloren; er mag es dann noch so weit bringen in seinem Streben, er bleibt dabei elend, denn jene Weisheit allein bringt das solide Gut. So hoch er's also auch bringt (28, 1—11), die Weisheit findet der Gottlose nicht (V. 12 ff.); Gott hat sie nämlich schon bei Schöpfung nur in dem gegeben, was V. 28 aussagt; diese einzig mögliche Weisheit des Menschen nach Gottes ewiger Ordnung hat der Frevler verlassen, darum bleibt er ohne Weisheit, also — elend. Diese Weisheit ist das einzige und höchste Gut, durch den Verlust aller Erdengüter nicht zu theuer erkauft, und festgehalten bei allem Wechsel der äußern Schicksale das einzige Heil für den Frommen (27, 6). So ist hier in gewisser Beziehung die Höhe des Ganzen erreicht und die göttliche Lösung angebahnt. Job ergreift wieder klar und unerschüttert das Eine höchste Gut, die Frömmigkeit, als die einzige Weisheit des Menschen, und ist so fester als zuvor auf seine ursprüngliche Basis zurückgekehrt, nachdem der Streit blos dazu gedient hätte, in ihm die falsche, theoretische Ansicht des vulgären Vergeltungsglaubens zu zerstören und durch die Erfahrung als unhaltbar zu erweisen. Hier fühlt er klar und spricht

es fest und ruhig aus, daß der Mensch in der **Gemeinschaft mit Gott durch die Frömmigkeit** das höchste, einzige, unentreißbare, ewige, **unendliche Gut** habe. — Wie genau so diese beiden Capitel 27 und 28 in den Gang des Ganzen passen, ja wie nothwendig sie dafür sind, wie wenig daher irgendwie an deren Echtheit zu zweifeln sei, — das Alles liegt nun wohl klar auf der Hand.

Cap. 32, V. 3. Die drei letzten Worte dieses Verses werden jetzt so zu sagen allgemein erklärt: „weil sie nicht Antwort fanden und **doch** Job verdammten", oder (Delitzsch) „**und in Folge dessen** Job verurtheilten". Allein das ist jedenfalls gar frostig und wäre eine unpassende Bemerkung, man vergl. besonders V. 13 f., wonach Elihu in der That voraussetzt, die Drei möchten sich **für ihre Unfähigkeit**, Job aus dem Felde **zu schlagen**, darauf berufen, nur Gott vermöge das; er nimmt also an (auch hätte er ja sonst das Wort nicht ergriffen!), die Freunde hätten wirklich Job **nicht** besiegt. Man wiederhole also mit A. Schultens die **Negation**, die in dem doppelgliedigen Causalsatze unmittelbar nach der Conjunction steht und daher zum **ganzen** Satze in seinen **beiden** Gliedern gehört, vor dem zweiten Gliede, ganz wie es V. 9 allgemein geschieht. הִרְשִׁיעַ bedeutet „überwinden, besiegen", wie 1 Sam. 14, 47. Das fut. consec. ist ganz in der Ordnung: es bezeichnet den Umstand, daß sie Job **nicht** zu überwinden vermocht, als **Folge** ihrer Unfähigkeit, die rechte Antwort zu finden. Es frägt sich übrigens, ob die alte jüdische **Variante**, wonach ursprünglich statt אֶת־אִיּוֹב im Texte gestanden hätte את־האלהים, die als anstößig durch sogenanntes תקון סופרים entfernt wurde, nicht wirklich die **echte Lesart** war: „ . . darum, daß sie keine Antwort fanden und so Gott verurtheilten", d. h. Ihm Unrecht gaben, Ihn als den, der übel handle, erscheinen ließen, wogegen dann Elihu sich 34, 12 stark ausspricht. Von Job wird dies 40, 8 ausgesagt.

Cap. 34, V. 13 ist der Mehrdeutigkeit der gebrauchten Ausdrücke und der Kürze des Verses wegen eine der schwierigsten Stellen des ganzen Buches und von jeher sehr verschieden ausgelegt worden. Wir wollen nicht in's Detail eintreten; wir halten dafür,

Digitized by Google

die Deutung von Ewald und diejenige von Umbreit, Delitzsch u. A. halten sich so ziemlich das Gleichgewicht. Zum Realsinn ist jedenfalls eine vorzügliche Parallele in Cap. 40, V. 7 ff., wo ebenfalls die *Gerechtigkeit* Gottes als mit seiner *Allmacht* genau zusammenhängend dargestellt wird: nur der Allmächtige kann auch allgerecht sein, vergl. ferner 1 Mos. 18, 25 (s. *Lutz*, Bibl. Dogmatik, S. 135).

Cap. 36, V. 21 kommt mir die, von Delitzsch und den meisten Neueren angenommene, Deutung des 2. Hemistich כִּי עַל־זֶה בָּחַרְתָּ מֵעֹנִי = „denn daran (sc. dich Heillosem zuzuwenden, wovor das erste Glied warnte) hast du Lust *mehr als am* Dulden", unerträglich matt vor. Weit besser *Stickel*: „denn dazu bist du geneigt *ob* des Leidens". Der Sinn ist: Job soll sich nicht durch sein Leiden, das ihn gerade vom אָוֶן abkehren sollte (V. 10), vielmehr zum אָוֶן, zu Murren und Trotzen nach Art der verhärteten Bösewichter (V. 12 f.) wenden, verleiten lassen. Solcher Warnung bedarf es, „denn danach *strebst* du, das wünschest oder *erwählest* du (בָּחַר wie 34, 33, hier mit עַל, vergl. *Gesenius*, Lex. Man., s. v. בָּחַר, Nr. 2 und s. v. עַל, Nr. 4) *wegen* des Leidens" (מִן causativ.). Der Vers kehrt zu V. 18 zurück: eben das von Job erfahrene Unglück bringt ihn in Gefahr der Herzensverhärtung und des trotzigen Sichauflehnens wider Gott (vergl. 34, 36; 35, 16), statt ihn zur Buße zu führen.

Cap. 42, V. 4 müssen wir durchaus mit Bouillier und Ewald wie V. 3 a als *Wiederholung* der Worte Jahve's aus 38, 3; 40, 7, wo Er Job'n *aufgefordert* hatte, sich in seiner Gegenwart zu vertheidigen, verstehen; die Verse 5 und 6 geben dann darauf die *Antwort* Job's von seinem jetzigen Standpunkte aus: nachdem er nämlich jetzt Gott, den er sonst nur von Hörensagen kannte, in der Nähe gesehen und selbst erfahren hat in seiner wahren Hoheit und herrlichen Unendlichkeit, bleibt ihm nichts übrig als die tiefste Reue, nicht mehr will er sich erfrechen, wie er früher in der Verwirrung des Streites oft gewünscht, mit Gott zu rechten! „Hören" und „Sehen" ist Gegensatz einer blos unvollkommenen, *mittelbaren* Kunde ohne nähere Erkenntniß und eigene Ueberzeugung und dagegen einer *unmittelbaren* Gewißheit durch eigene

Lebenserfahrung (s. 28, 22; 29, 11. Joh. 4, 42; 1, 46 u. a.). Das „Sehen" ist daher nicht, wie z. B. Hirzel will, eigentlich und äußerlich zu verstehen; denn Gott hatte sich dem Job nicht leiblich gezeigt, sondern nur zu ihm gesprochen aus dem Wetter; „sehen" bezeichnet trotz der „Augen", wie oben Cap. 19, V. 27, die unmittelbare, eigene Erfahrung. Die gewöhnliche Auffassung, als seien in V. 4, ob auch, wie Delitzsch zu verbessern sucht, „bittweise gewendet", von Job ernstlich gemeinte Worte, Gott bittend, Er möge jetzt, statt wie bisher zu fragen, vielmehr antworten, Job wolle Ihn fragen, da er gerne noch mehr hören möchte von den Wundern Gottes und den Geheimnissen seiner Weisheit: diese Auffassung zerreißt den Zusammenhang, ist unerträglich matt und diese Worte würden an dieser Stelle in Job's Munde sich nicht im Mindesten ziemen. An ihm ist's jetzt nicht mehr zu fragen, sondern zu schweigen und in tiefster Reue Buße zu thun. Auch frägt er ja wirklich nichts mehr, was schon allein obige, jetzt gewöhnliche, Auffassung unmöglich macht. —

Möchten denn obige Andeutungen wenigstens einen kleinen Beitrag geben zu immer richtigerer Erkenntniß des großartigsten Dichterwerkes, das uns aus dem israelitischen Alterthum überliefert worden ist!

Kirchberg (Ct. Bern), Februar 1866.

D. R. Rüetschi, Dekan.

Recensionen.

1.

Zur neueren Kirchengeschichte. Zehn akademische Vorträge von D. E. L. Th. Henke. Marb. 65/66.

Diese Reden sind seit den letzten fünf Jahren theils als akademische Festreden bei Gelegenheit der Geburtstagsfeier des Churfürsten von Hessen-Kassel, theils als Vorlesungen für eine größere Versammlung von Männern und Frauen, wie sie fast in jedem Winter im Rathhaussaale zu Marburg veranstaltet zu werden pflegen, gehalten worden und dann einzeln im Druck erschienen. Vor Kurzem hat der Verf. einen Titel nebst Inhaltsanzeige hinzufügen lassen, um die Verbreitung und Erhaltung dieser kleinen Schriften zu befördern und ihren Gebrauch zu erleichtern. Wir glauben nicht, daß es, um ihnen, die ja im Einzelnen längst bekannt geworden und sich zahlreiche Freunde erworben haben, die öffentliche Aufmerksamkeit zuzuwenden, dieser Zuthat bedurft hätte; aber das Titelblatt berechtigt uns, dieselben als ein Ganzes anzusehen, welches alsdann auch als selbständiger und höchst werthvoller Beitrag in die Literatur der neueren Kirchengeschichte aufgenommen werden darf und muß. Dazu soll die nachfolgende mit Vergnügen von mir übernommene Besprechung dienen. Henke hat auf diese Reden großen Fleiß verwendet und sein Motto wahr gemacht: L'historien doit faire de longues recherches et de petits livres. Und doch tragen diese kleinen Bücher Fleiß und Studium nirgends zur Schau; es sind durchaus faßliche, oft anmuthig, überall mit anziehender Eigenthümlichkeit geschriebene Dar-

stellungen; man muß sie genauer ansehen, um wahrzunehmen, daß nur die umfassendste Kenntniß der Zeitgeschichte und ein bis zu völliger Leichtigkeit angeeigneter Verkehr mit den Quellen und Hülfsmitteln so viel Inhalt auf so geringem Raum hat zusammendrängen können. Der Kenner findet am Schluß die nöthigen literarischen Nachweisungen, und an drei Stellen sind in den Anmerkungen auch kleine Inedita aus Handschriften der Bibliotheken zu Kassel und Hannover und des Kasseler Staatsarchivs beigefügt. Abgesehen von der Gedächtnißrede auf Eduard Platner, welche eben nur dem Andenken eines ausgezeichneten Mitgliedes der Marburger Universität gewidmet war, gehören zwei Vorträge zur katholischen, die sieben andern zur protestantischen Kirchengeschichte. Henke hat sich weit mehr Gelegenheit gegeben, von den Gebrechen oder Leiden und Kämpfen der eigenen als der andern Kirche Mittheilung zu machen, und er schlägt gerade zwei der dunkelsten Blätter der protestantischen historia calamitatum auf. Katholische Kirchenschriftsteller können dies nicht nachahmen, ja kaum würdigen, und wenn sie überhaupt in ihrem weitläuftigen Kirchengebäude auch Laien bereitwillig umherführen wollen: so werden sie doch stets an den düstern Winkeln und Gängen, sowie an den zahlreichen und unvertilgbaren Blutspuren rasch vorbeieilen, statt sie zu beleuchten. Wir Protestanten aber sind nun einmal auf die schwere Arbeit und Pflicht der Selbsterkenntniß angewiesen, wir sollen darauf halten, daß der eigene Splitter über dem fremden Balken niemals vergessen wird, so peinlich und beschämend auch diese Untersuchungen für den theilnehmenden Betrachter der kirchlichen Vergangenheit nicht selten ausfallen mögen.

Zunächst einige Bemerkungen über die beiden merkwürdigen Bilder aus der katholischen Kirchengeschichte, die freilich weit auseinander liegen, hier Konrad von Marburg, dort Papst Pius VII., hier ein Einblick in die volle Stärke der Hierarchie, dort in die jüngsten und an die Gegenwart erinnernden Lebensgefahren des Papstthums. Der erste Gegenstand lag dem Marburger Kirchenhistoriker schon deshalb nahe, weil durch ihn der Name dieser Stadt in die Geschichte eingeführt wird. Die Darstellung Konrad's von Marburg hinterläßt einen glimpflicheren

Eindruck, als man erwarten sollte; sie ist in der Absicht unternommen, die schreckhaften Vorstellungen, welche den Namen dieses Ketzerrichters zu begleiten pflegen, theils zu verdeutlichen, was aber bei der Unvollständigkeit der Nachrichten nur bis auf einen gewissen Grad möglich ist, theils zu mildern. Sein Leben versetzt uns in die Regierungen Innocenz' III., Honorius' III. und Gregor's IX., also in die glänzendste Periode der Papstherrschaft, wo diese aber dennoch außerordentlicher Mittel bedurfte, um sich auf solcher Höhe zu erhalten, nämlich der Kreuzpredigt, der Bettelorden und der Inquisition. In Konrad stellen sich diese Mittel verbunden dar. Welchem Orden er angehört, ist streitig; doch findet Henke wahrscheinlich, daß er Franciskaner und zwar in dritter Ordnung gewesen (Note 5), weil die heilige Elisabeth unter seiner Leitung mit diesem Orden in Verbindung getreten ist. Gewiß ist durch die Ursperger und die Erfurter Chronik, daß, nachdem Innocenz die außerordentliche Inquisition gegen die Ketzer organisirt hatte, Konrad mit der Kreuzpredigt „für Deutschland" beauftragt wurde. Unter Honorius wird er wenigstens einmal bei einem Ketzergerichte miterwähnt, doch blieb sein nächster Wirkungskreis ein inländischer. Der junge Landgraf Ludwig VI., der Gemahl der Elisabeth, des edeln Königskindes aus Ungarn, hielt ihn dergestalt in Ehren, daß er ihm alle Aemter, über welche er ein Patronatsrecht besaß, unter dem herrschaftlichen Siegel zu besetzen erlaubte. „Damals" — so bezeugt der Kaplan Berthold — „glänzte der Magister Konrad von Marburg wie ein heller Stern in ganz Deutschland, denn er war gelehrt, rein in seinen Worten und in seinem christlichen Leben, ein Eiferer für den katholischen Glauben und ein gewaltiger Bekämpfer härctischer Bosheit. — Er predigte durch ganz Deutschland mit apostolischer Auctorität, und eine unermeßliche Menge Kleriker zog ihm nach, denn Alle hielten ihn für einen heiligen und gerechten Mann, Einige mit Liebe, Andere mit Zittern. Den Landgraf Ludwig hatte er überzeugt, daß er sich weniger versündige, wenn er 60 Männer tödte, als wenn er eine Gemeinde einem Unwürdigen anvertraue." Dies scheint denn auch seine beste Zeit gewesen zu sein; denn wenn auch hart und unbeugsam und in seinem Betragen als Beichtvater der Elisabeth weit über unsere

Begriffe hinausgehend, wirkte er damals doch nicht blos als grausamer Asket, sondern auch als ernster Sittenrichter, indem er sich des gedrückten Volks gegen die Mächtigen annahm. Anders unter Gregor IX., dem gewaltigen Beschützer und Gönner der Bettelorden, dem Urheber des neuen mörderischen Statuts zur Verfolgung der Ketzer (1229), der bald darauf die Dominikaner zu Inquisitoren bestellte und es durchsetzte, daß die französischen Bischöfe ihr altes Aufsichtsrecht den Bettelmönchen einräumen mußten. Gregor fand nun in Konrad ein auserwähltes Rüstzeug, er erhob ihn zum Agenten und Vertrauensmann und zum Visitator der unsittlichen Geistlichen und der Klöster. Er wurde vom Papste beauftragt, sich ganz dem Geschäft der Verfolgung zu widmen, geeignete Helfer heranzuziehen und nöthigenfalls auch den weltlichen Arm anzurufen. Es ist bekannt, in welchem Umfange Konrad diesem Auftrage nachgekommen ist. Geblendet durch diese Ehren und ausgerüstet mit päpstlichen Vollmachten, die ihm gestatteten in die bestehende kirchliche Rechtsordnung willkürlich einzugreifen, wurde er hochmüthiger und leidenschaftlicher und wuchs vollständig in die Eigenschaften hinein, die ihn historisch gemacht haben. Auch der armen Elisabeth, die von der Wartburg fliehen mußte, stand er jetzt erst als disciplinarischer Peiniger ohne Rücksicht auf Menschlichkeit und Anstand zur Seite; doch hat er allerdings nachher in dankbarer Pietät auch deren Heiligsprechung eingeleitet. Was er um 1232 und 1233 als Inquirent und Verurtheiler „unzähliger Ketzer“ in und außerhalb Marburgs geleistet, braucht hier nicht beschrieben zu werden. Da aber später dasselbe richterliche Verfahren in Deutschland wenigstens nicht wieder aufgenommen worden ist: so erscheint Konrad um so mehr als der Repräsentant des deutschen Inquisitionsgerichts, und es ist natürlich, daß das historische Urtheil die gesammte Unehre dessen, was Viele verschuldet, auf ihn gehäuft hat. Sein Tod schon übte Vergeltung, er wurde am 30. Juli 1233 auf einer Reise von Mainz nach Marburg von Edelleuten erschlagen, und es blieb dem Papst nur übrig, den treuen Vasallen als Märtyrer selig zu sprechen und die Thäter mit schweren Bußen zu belegen. Wen erinnert nicht dieses Ende an Thomas Becket! — Die Noten zu dieser Er-

zählung enthalten einen sehr sorgfältigen, gelehrten Apparat über Gedrucktes und Ungedrucktes nebst dem Ineditum: Relatio authentica miraculorum a Deo per intercessionem B. Elisabeth. Landgr. patratorum[a]). — Nun aber welch ein Abstand, wenn wir von Innocenz und Gregor und dessen Günstling Konrad zu Pius VII. hinüberblicken, also von der siegesgewissen Vollgewalt des Papstthums zu einer schwer überwundenen Niederlage desselben! Einem Napoleon gegenüber ist es nicht schwer, für diesen Papst Theilnahme zu erwecken, schon weil er zu den Opfern der unbändigen Herrschbegierde des Kaisers gehörte; es ist interessant, das moderne Papstthum in seiner Schwäche, aber auch in seiner noch immer nicht erschöpften Widerstandsfähigkeit zu beobachten. Schon Pius VI. war 1799 als französischer Gefangener gestorben; noch schwerere Demüthigung, aber auch ein überraschender Sieg waren seinem Nachfolger vorbehalten. Die Geschichte Pius' VII. hängt auf's engste mit dem großen Gang der europäischen Weltereignisse zusammen, und doch enthält sie zugleich dramatische Scenen und Episoden, welche der Redner, dessen Talent und Neigung vorherrschend auf die Nachweisung des feineren historischen Gewebes hingerichtet ist, sammeln und der allgemeinen Darstellung einflechten konnte. Der Kampf zwischen den beiden Hauptpersonen dieses Schauplatzes geht in mehreren Gängen vor sich. Die erste

a) Dieser Bericht Konrad's über die Wunder der heiligen Elisabeth ist hier aus einem Schminke'schen Manuscript der Kasseler Bibliothek zum ersten Male abgedruckt; bisher kannte man nur einen andern, zuerst bei Allatius in den Symmicta mitgetheilten. Werden beide verglichen, so ergiebt sich die größte Verschiedenheit, und die Zahl der Wunder erscheint in dieser letzteren Relation beträchtlich vermindert. Henke ist der Meinung, daß Konrad den in seinem Ineditum vorliegenden Bericht zuerst abgestattet, nachher aber, als der Papst sich mit diesem nicht begnügt, sondern genauere Untersuchung und bestimmtere Zeugenaussagen verlangt, den andern habe folgen lassen, in welchem er genöthigt war, die früher erwähnten Fälle größtentheils aufzugeben und neue herbeizuschaffen. Verhält es sich so: so zeigt dieses Beispiel deutlich genug, wie es bei der Sammlung solcher Materialien für die Heiligsprechung herzugehen pflegte. — Vgl. S. 53—59.

Digitized by Google

Aufgabe des Papstes war die Wiederherstellung der durch die französische Revolution aufgelösten Kirche und des Cultus; das schwierige Werk des Concordats von 1801 gelang durch Consalvi's Geschicklichkeit. Der Papst opferte Vieles und mußte es geschehen lassen, daß die französische Kirche nur als die Kirche der großen Mehrheit der französischen Bürger bezeichnet wurde; aber er rettete das Wichtigste, das höchste kirchliche Aufsichtsrecht und die Institution der Bischöfe. So ermuthigt glaubte er sich nichts zu vergeben, wenn er Napoleon's Wünschen nachgebend nach Frankreich reiste, um 1804 die Krönung des nunmehrigen Kaisers zu vollziehen, nachdem er zuvor die kirchliche Einsegnung der Ehe mit Josephine zur Bedingung gemacht hatte. Die Huldigungen des Volks stärkten Pius noch mehr, durch Leutseligkeit und Festigkeit wußten sich Kaiser und Papst eine Zeit lang in leidlichem Einvernehmen zu erhalten. Als sich aber der Letztere immer mehr vernachlässigt sah, als seine weiteren Forderungen ignorirt wurden: erklärte er ungeduldig, man möge ihn gefangen setzen, seine Abdankungsurkunde liege in Rom bereit; dann werde er sogleich einen Nachfolger haben, und gefangen habe man dann nur einen armen Mönch Chiaramonti. So energisch auftretend bewirkte er seine ungehinderte Rückkehr in die Heimath. Allein wie bald sollte das Blatt sich wenden! Napoleon's Siegeslauf machte ihn zum Herrn von Neapel, er verschenkte die päpstlichen Fürstenthümer im Neapolitanischen, die er erst 1802 dem Römischen Stuhle wieder verschafft hatte, und für diesen Raub verlangte er die Anerkennung des Papstes. Allein dieser weigerte sich standhaft in der Ueberzeugung, daß er auch den ererbten weltlichen Besitz des Römischen Stuhls vertheidigen müsse, und die Folge war bekanntlich seine Gefangennehmung sowie die Aufhebung des Kirchenstaats (1809). Aus den Memoiren des Cardinal Pacca, der, wie sich Henke treffend ausdrückt, als der streitbare Diomedes dem klugen Odysseus Consalvi gefolgt war, kennen wir die Art seiner Aufhebung in der Engelsburg. Es war eine denkwürdige Scene, als in der Nacht des 6. Juli 1809 französische Soldaten die verschlossenen Thore des Quirinalischen Palastes einschlugen, als der General Radet den Papst und seinen Genossen Pacca

nöthigte, sofort einen Wagen zu besteigen; sie thaten es ohne Widerstreben, ja mit Heiterkeit überzählten sie ihre geringe Baarschaft, der Eine hatte zwei Paoli, der Andere funfzehn Bajocchi in der Tasche. Jetzt, als der Papst zum zweiten Male den Boden Frankreichs betrat, erfolgten erst die härtesten Schläge und schwersten Prüfungen, welche ihn in Gefahr brachten, zum Caplan des Kaisers herabzusinken. Zwar bewährte er auch in der verschärften Haft seinen festen und sanftmüthigen Charakter; aber den persönlichen Ueberredungen des Unüberwindlichen auf die Länge Trotz zu bieten, gelang ihm nicht. Am 25. Januar 1813 ließ er sich den bekannten Vertrag von Fontainebleau abdringen und willigte ein, um ein Jahrgehalt von zwei Millionen Franken in Frankreich selbst oder im Königreich Italien das Papstthum zu verwalten. So würde Pius gefallen sein, wenn ihn nicht eine höhere Hand gehalten hätte. Man sagt mit Recht von den Freiheitskriegen, daß sie den Hort des Protestantismus wieder hergestellt: aber sie haben auch den Papst befreit; er kehrte im Mai 1814 wieder nach Rom zurück und behielt Zeit genug übrig, um der Welt ein verlorenes Gut wieder zu schenken, das Niemand vermißt hatte, — die Jesuiten. Den Schluß dieser Rede benutzt der Verf. noch zu einem vergleichenden Hinblick auf Napoleon III. und Pius IX., indem er sagt, daß sich aus der Napoleonischen Kirchenpolitik wie aus der französischen niemals etwas Anderes herleiten lasse als das Bestreben, den Papst in Schranken zu halten, nicht aber ihn von der Kirche abzulösen. Und das hat sich auch bis jetzt gezeigt; wollen wir aber den gegenwärtigen Stand der Dinge genauer in's Auge fassen: so drängt sich doch Ein wichtiger Unterschied auf. Damals behauptete Pius VII., daß wer dem Papstthum seinen irdischen Grund und Boden entziehe, es selbst unfrei mache, also vernichte, und es mochten wohl nur Wenige sein, die ihm ernstlich darin Unrecht gegeben hätten; jetzt dagegen ist die Zahl Derer, die es anders zu wissen glauben, beträchtlich gewachsen.

Doch verweilen wir lieber noch bei den auf die protestantische Kirchengeschichte bezüglichen Reden: das Verhältniß Luther's und Melanthon's zu einander, Caspar Peucer und Nicolaus Krell, die Eröffnung der Universität Mar-

burg im J. 1653, das Unionscolloquium zu Kassel im J. 1661, Spener's Pia Desideria und ihre Erfüllung, Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jahrhundert. So verschiedenartig diese Stoffe sein mögen: so hängen sie doch sehr nahe zusammen, und vollends wer wie Henke mitten im Synkretismus des 17. Jahrhunderts seinen gelehrten Wohnsitz aufgeschlagen hat, dem steht von hier aus nach beiden Seiten eine weite Umschau offen. Von Georg Calixt aus führt ein gradlinigter Rückweg auf Melanthon; Peucer ist der Confessor und Krell der Märtyrer des Melanthonismus, und die Stiftung von Marburg unter Wilhelm VI. (1653), als der ältesten evangelischen und zugleich speciell reformirten Universität, bildet eine interessante Seitenbetrachtung. Der andere nach vorn weisende Pfad führt zunächst zum Kasseler Religionsgespräch, dann vermittelst einer Wendung zu Spener und nach einer zweiten und bedeutenderen Wendung in die neuere Theologie und zum Rationalismus. Die Studien der letzten Decennien haben uns diese Uebersicht sehr erleichtert, und wir wissen, welcherlei Blumen-, Frucht- und Dornenstücke uns auf dem angegebenen Wege begegnen.

Fast jedes dieser Themata ruft ähnliche Gedanken wach, und es sind gerade solche, die in der wissenschaftlichen Richtung und persönlichen Gesinnung des Verfassers den lebhaftesten Wiederhall finden. Die gesunde Entwicklung des Protestantismus hängt von dem richtigen Verhältniß des Festen und des Beweglichen in seiner Frömmigkeit und Theologie ab. Die Theologie ist lang und schwierig, das Bekenntniß muß kurz und einfach sein, damit es auch mitten in der wissenschaftlichen Bewegung dem Glauben der Gemeinschaft noch eine sichere Ruhestatt gewähre. Wenn sich das Verhältniß umkehrt, wenn das Bekenntniß durch Aufnahme zahlreicher und mit gleicher Schärfe vorgetragener Bestimmungen zum System anwächst: so vermehrt sich nicht allein der Anlaß zu Spaltungen, die sich an jeden neu hinzutretenden Satz anknüpfen, sondern die Theologie verliert die Neigung und Fähigkeit, neue Ansichten und Erkenntnisse in Gang zu bringen, da ihre Kräfte durch die Vertheidigung der schon vorhandenen vollauf in Anspruch genommen werden. Nicht minder fordert ein gedeihlicher Zustand des religiösen und wissen-

schaftlichen Lebens, daß der Sinn für ein gewisses Maß des Entscheidbaren und für dessen Abgrenzung von dem nicht zu Entscheidenden stets lebendig erhalten werde. Jede theologische Bestimmung, sofern sie lehrhaft ausgesprochen wird, erfolgt unter einem gewissen Vernunftgebrauch, keine ergiebt sich lediglich aus Glaubensmomenten; ein Antheil der Vernunft zieht sich bis in die feineren und kühneren Consequenzen des Dogmas hinein. Kommt es nun dahin, daß die Vernunft nach Anleitung eines complicirten Bekenntnisses vorzugsweise in demjenigen schaltet, was besser unentschieden bliebe: so wird sie in andern Dingen, die sich allerdings entscheiden lassen, lässig und unkräftig befunden werden; denn von der herrschenden Denkart ist sie so weit abhängig, daß sie für die eine oder andere Richtung gewonnen werden kann. Sollen nun diese Gefahren vermieden werden: so muß die verschärfende und verengende Tendenz des Bekenntnisses eine andere erweiternde neben sich haben oder, persönlich ausgedrückt, dem Luther muß der Melanthon wohlthätig zur Seite stehen. Die Wechselwirkung beider Männer, wie sie Henke in der zweiten Rede darstellt, führt zu der Anerkennung eines Dissensus, welcher nicht nur nach beiden Theilen persönlich berechtigt war, sondern auch den geistigen Inhalt der Reformation bereicherte. „In Melanthon litt und hegte Luther den in wichtigen Lehren dissentirenden Mitchristen neben sich in innigster Gemeinschaft, und wie in glücklicher Ehe förderten Beide sich und ihr Werk besser, nicht blos obgleich, sondern eben weil sie verschieden waren; dadurch und durch die Freude daran hat selbst Luther das Zuwichtignehmen der bloßen Lehrdissense und die Ungeduld verworfen, welche um ihretwillen immer sogleich zur weiteren Zersplitterung der Kirche, zur Scheidung dessen glaubt eilen zu müssen, was Gott hat zusammengefügt sehen wollen und was der Mensch, wenn er darf, auch nicht scheiden soll" (S. 24). Allein seine Schüler verstanden ihn bald anders, sie sorgten dafür daß dem Luther alsbald der Melanthon abhanden kam, oder daß er zurückgewiesen ward, wo er sich regte. Das Nachleben dieser Männer zerstörte den Frieden, welchen sie nicht ohne beiderseitige Selbstüberwindung lebend aufrecht erhalten hatten. Der exclusive Bekenntnißtrieb überwucherte den unirenden, der Drang der Ent-

scheidung ließ jede theologische Scheu vor neuen und allzu scharfen Glaubensformeln als bedenkliche Halbheit, wenn nicht als Verrath an der Wahrheit erscheinen. Bekenntniß und Theologie wurden gleich lang, und die letztere hatte bald keine andere Pflicht mehr als die, an das andere unbedingt gebunden zu sein. Unter solchen Veränderungen des kirchlichen und wissenschaftlichen Geistes begann schon vor dem Religionsfrieden die Krisis des reformatorischen Zeitalters, um dann nach demselben zu voller Entscheidung zu gelangen. Der Philippismus fiel, und was sein Untergang zurückließ, war der Confessionalismus und der erbitterte Zwist der Schwesterkirchen, welche nun durch kein Melanthonisches Bewußtsein der Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit mehr in Verkehr erhalten wurden.

Ref. ist selber zu häufig auf diese Gedanken geführt worden, als daß er ihnen nicht auch bei dieser Gelegenheit beipflichten sollte; doch erlaubt er sich hier noch einige Bemerkungen. Freiheit der theologischen Forschung und Beschränkung des religiös Nothwendigen auf Weniges ist gewiß das wahre geistige Programm für die protestantische Glaubensentwicklung, welche ihre Einheit stets aus der Freiheit und in Verbindung mit ihr gewinnen soll; allein dieses konnte in den ersten Epochen des kirchlichen Protestantismus nicht vollständig verwirklicht werden. Es wäre irreleitend, wollte man an die reformatorischen Bekenntnisse nur den Maßstab der Kürze oder Länge anlegen, und vielleicht irrte schon Calixt eben darin, daß er das symbolische Material allzu quantitativ beurtheilte. Die Unterschiede der neuen Glaubensrichtung von der alten waren von der Art, daß sie sich gar nicht in der knappen Form eines alten Symbols aussprechen ließen; sie betrafen die Begriffe der Sünde und des Gesetzes, der Gerechtigkeit und der Gnade und der Aneignung des Heils, und diese Differenzen zu fixiren, bedurfte es einer längeren Darlegung, weshalb denn auch die jetzigen Declarationen, mit den alten Symbolformeln verglichen, eine veränderte Gestalt annehmen mußten. Daraus erklärt sich, daß die Theologie damals alle Hände voll zu thun hatte, um jene feineren Bestimmungen zu fassen, zu begründen, geläufig zu machen, daß sie in dieser neuen Aufgabe nur Anregung, nicht Beschränkung

and. Die wahre Kürze des evangelischen Bekenntnisses ist, die wir glauben, damals gar nicht erreicht worden, sie liegt in er Zukunft der protestantischen Kirche; die Vergangenheit bietet sie nicht dar, und die Reformation bedurfte noch zu vieler Scheidesätze, um sich und ihr Eigenthum nur mit Sicherheit aus dem Verbande mit der überlieferten Wissenschaft und Kirche herauszuziehen. Dagegen ist es der Grundsatz der Einfachheit und Unbefangenheit, nach welchem wir schon die altprotestantischen Bekenntnisse u prüfen haben. Dieser Maßstab unterscheidet die älteren kirchichen von den jüngeren parteimäßigen und complicirten Confessionschriften, und die Concordienformel tritt eben dadurch aus der wahren Natur eines Bekenntnisses heraus, weil sie mit dem Glauben uch die Glaubensansicht entscheiden will, weil sie, gelehrt und geieterisch zugleich, der Theologie vorgreift und ihr die Gelegenheit aubt, ihren schönsten Beruf auszuüben, indem sie denselben Glauen in mehreren Ansichten ausprägt und dadurch die Lehre selber er Reinigung und Weiterbildung zugänglich machte. Durch diese Vermischung des Bekenntnißmäßigen mit dem Theologischen kam s denn bald dahin, daß dasjenige, was sich als Glaube ausgab, och gar nicht mehr als solcher noch auf religiösem Wege angeignet werden konnte, sondern es ließ sich nur noch lernen und urch Bestreitung alles Anderslautenden einüben und überliefern. Welchen historischen Werth übrigens selbst dieser schlechthin doctrinale nd exclusive Confessionalismus habe, wird von Henke gelegentlich nerkannt. Von der Spaltung der evangelischen Kirche ging die ohlthätige Folge aus, daß nun erst die gemeinsame vollkommene Durcharbeitung und Aneignung der Systeme der Reformatoren n ihren großen Gegensätzen zu Stande kam. Diese systematische Arbeit, je schwieriger und verwickelter sie ausfiel, hat offenbar schärfend und verfeinernd auf die wissenschaftliche Denkkraft gewirkt, und wer wollte leugnen, daß es dieselbe geistige Akribie und Gründlichkeit war, welche, nachdem sie innerhalb des Dogma's erstarkt war, späterhin außerhalb desselben, ja gegen das Dogma auftreten sollte. Die Verdoppelung des Lehrsystems hat den religiösen und wissenschaftlichen Inhalt des Protestantismus unstreitig bereichert, und es liegt eine schwere Prüfung und Buße darin, s-

dieser materielle Gewinn nur in der Form der Spaltung erreicht und gepflegt werden konnte. Daß es aber möglich und zugleich dem Grundwillen des Evangeliums gemäßer sei, ohne spaltendes Confessionsgesetz den systematischen Gehalt auszubilden und zu vervielfältigen, das ist es was die unirende Richtung zu allen Zeiten hat beweisen wollen.

Blicken wir nun wieder auf unsere Reden zurück: so begegnet uns zuerst Caspar Peucer als der nächste Erbe des Melanthonischen Geistes. Der Verf. schildert die letzten schweren Jahre Melanchthon's, als Argwohn und Haß der Lutheraner gegen ihn zunahmen, als die Theologen für ihre Entscheidungen die Unterstützung der Fürsten geflissentlich suchten, diese aber eine unveränderliche und von allen Schwankungen des Philippismus befreite Lehre mit den Interessen der Regierung am besten vereinbar fanden. Die letzten Aeußerungen Melanthon's sind allbekannt, seine Klagen über die wachsende Zerrissenheit der Kirche und seine Weissagung eines Homerischen Krieges, der über seinem Grabe entbrennen werde, erregen den wehmüthigsten Eindruck. Was aber in der nachfolgenden Tragödie unheilvoll zusammenwirkte, war hauptsächlich Zweierlei. Zunächst beherrschte Peucer's Ansehen unbedingt die Universität Wittenberg und er genoß lange Zeit das sicherste Vertrauen seines Churfürsten; aber ganz von Melanthon's Ansichten durchdrungen, redlich, unermüdlich und aufrichtig, wie er sich stets kundgibt, war er doch nicht groß genug, um als Anführer einer erweiternden Glaubens- und Lehrrichtung voranzugehen und die schwierigen Verhältnisse zu beherrschen. Sodann wurde Churfürst August den Söhnen des Johann Friedrich gegenüber in eine vermittelnde Stellung gedrängt, ohne doch von dem Beruf des ersten Lutherischen Fürsten ablassen zu wollen. Er war sich nicht klar darüber, wie er sich zu den beiden sich gegenseitig beargwöhnenden Parteien, der Wittenberger und Dresdener, verhalte und konnte daher dem späteren Andringen der Lutheraner, welche ihm die Decke von den Augen reißen wollten, auf die Länge keinen Widerstand leisten. Das Interesse der weiteren Darstellung geht dahin, den Vorwurf des κρυπτόν, der dem Streit seinen widerwärtigen Namen gegeben hat, zu beseitigen. Henke hebt hervor, daß Peucer durchaus mit

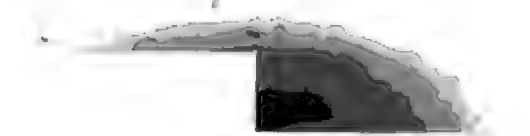
Vorwissen des Landesherrn handelte und von diesem die Anerkennung des Corpus doctrinae Philippicum, welches im Abendmahl, aber nicht in der Prädestination den Anschluß an die Calvinische Ansicht offen ließ, sowie die Einführung des lateinischen Wittenberger Katechismus ausdrücklich genehmigt worden war. Es mag sein, daß die Wittenberger den Churfürsten nicht darauf aufmerksam machten, daß die Melanthonische Abendmahlslehre keinen Widerspruch gegen die Calvinische enthalte (vgl. die von Gieseler III, 2. S. 248 mitgetheilten Stellen); aber auch mit diesem Verhältniß kann er doch nicht unbekannt gewesen sein. Denn er äußerte ja scherzweise, daß er bei dem „Erzcalvinisten“ Peucer gegessen und ihn zu Gevatter gebeten, er beschäftigte sich Tage lang mit der Wittenberger „Grundfeste“ und ließ den neuen Katechismus in's Deutsche übersetzen. Und als Peucer nachher von Jakob Andreä als Seelenverderber bei der Churfürstin Anna verklagt wurde, bat er um seinen Abschied und blieb nur auf Zureden des Churfürsten und seiner Gemahlin. Von der Exegesis perspicua aber ist anerkannt und durch Heppe's Nachweisungen constatirt, daß sie gar nicht von den Wittenbergern ausgegangen, sondern nur als Werk der dortigen Theologen und als Versuch zur Einschwärzung des Calvinismus denuncirt worden war. Man mag daher Peucer Unbesonnenheit vorwerfen, wenn er bei Vacanzen überall den Schülern Melanthon's den Vorzug gab, im Einzelnen auch Unduldsamkeit, wie in dem Verfahren gegen Windsheim und Schlüsselburg; aber der Vorwurf einer unredlichen Heimlichkeit hat eigentlich keinen Sinn mehr, und die Schuld des nachherigen Umschwungs fällt zum größten Theil auf die Schwäche des Churfürsten und auf die Lutherischen Dränger zurück. Mit dieser Beurtheilung stimmt auch Peucer's Betragen während seiner langjährigen Gefangenschaft überein. Zwar ließ er sich 1573 die Unterschrift eines Reverses abnöthigen, in welchem er eingestand, mit Anderen die Einführung einer fremden Calvinischen Lehre betrieben zu haben; nachher aber ermannte er sich wieder, ohne trotzig oder bitter zu werden, und mitten in der schwersten Kerkerhaft setzte er den schändlichsten Drohungen und Quälereien

seiner Richter eine wahrhaft christliche Standhaftigkeit der Ueberzeugung entgegen a).

Die nächstfolgende Rede ist der Geschichte des chursächsischen Kanzlers Nicolaus Krell, seines Falles und Todes gewidmet. Im Ganzen empfangen wir hier keine andere Auffassung des Krell'schen Processes, als sie durch ältere Historiker wie K. A. Menzel längst sichergestellt und neuerlich z. B. von Vogt in dem betreffenden Artikel bei Herzog bestätigt worden, und wenn noch kürzlich ein Artikel der Ev. K.-Z. (1864, S. 709) diesen Justizmord eine „harte und schwere, aber gerechte Strafe", die gewöhnliche Ansicht aber eine „Geschichtsmacherei" nennt: so kann eine so vereinzelte Parteistimme die schreiende Wahrheit nicht einen Augenblick zum Schweigen bringen. In der neuesten Bearbeitung von A. V. Richard (Dresden 1859, 2 Bde.) sind die handschriftlichen Quellen sehr reichlich nachgewiesen, aber so wenig genau benutzt und verstanden, daß Henke sich sehr bescheiden ausdrückt, wenn er meint, daß auch nach diesem Werk eine gedrängte Zusammenstellung und wiederholte Beurtheilung der entscheidenden Hauptsachen gerechtfertigt erscheine. Es ist bekannt, daß Peucer's und Krell's Geschichte sich in doppelter Beziehung berühren, theils dem Schauplatz und der Zeit nach, — denn Churfürst August's Tod (1586) veranlaßte die Befreiung Peucer's, und dieser erlebte noch das Wiederaufkommen der Melanthonischen Richtung, — theils der Sache nach, denn der Nachfolger Churfürst Christian verfolgte dasselbe Ziel, welches Peucer vor Augen gehabt hatte. Bei genauerer Vergleichung der Personen wie der Sachlage ergeben sich allerdings bemerkenswerthe Unterschiede. Krell war Staatsmann, nicht Theologe, er war weniger fromm und christlich erregt als Peucer, weshalb auch sein Betragen im Leiden sich nicht in gleichem Grade durch sittliche Würde und ausdauernde Standhaftigkeit auszeichnete. Auch der Churfürst Christian, obgleich

---

a) Unter den neueren Hülfsmitteln für die Geschichte Peucer's ist außer den Schriften von Eichstädt, Röse und Koch besonders auszuzeichnen Gillet's Monographie über Crato von Craftheim, Frankfurt 1860. — Der Artikel „Peucer" in Herzog's Encyklopädie ist fast ganz auf Henke's Darstellung gebaut.



von treuer Gesinnung, begabt und eifrig, scheint doch an kirchlichem Interesse seinem Vater nicht gleich gewesen zu sein, und die wenn auch ganz unverwerfliche Verbindung politischer Maßregeln mit den kirchlichen konnte einen schon vorhandenen Argwohn erleichtern und bestärken. Allein dessenungeachtet dürfen wir diesen zweiten Fall nur wesentlich ebenso wie den ersten beurtheilen. Wenn der Churfürst das liberalere Lutherthum dem concordistischen gegenüber bevorzugte und durch seinen gleichgesinnten Minister bevorzugen ließ; so war er dazu nicht minder berechtigt wie andere Fürsten, welche ihren persönlichen Standpunkt auf den ihrer Regierung übertrugen; er war dabei nur auf ein duldsames Verfahren hingewiesen, weil dieses der Unionsrichtung in besonderem Grade eignet. Daß die Verpflichtung auf die Concordienformel aufgehoben wurde, ergab sich unter diesen Umständen von selbst. Er handelte recht, wenn er durch das Edict von 1588 die ärgerliche und der öffentlichen Erbauung hinderliche Kanzelpolemik untersagte und einen Eiferer wie Mirus seinen Ernst fühlen ließ. Mißbilligung verdient nur die Veranstaltung der sogenannten Krell'schen Bibel und noch mehr die Abschaffung des Exorcismus, weil dieser Schritt, obwohl an sich wünschenswerth und vom Churfürsten ebenfalls gutgeheißen, doch von dem nächstliegenden Wege der freien Entwicklung abzulenken drohte. Sonstige Bedrückungen oder offensive Maßregeln, wie sie bei der Einführung der Concordienformel vorgekommen waren, haben nicht stattgefunden. Folglich kann immer nur von Uebereilungen auf Seiten Krell's die Rede sein, nicht von irgend einem Vergehen, am wenigsten von einem politischen; denn daß der Churfürst in Gemeinschaft mit andern deutschen Fürsten den bedrängten französischen Protestanten Beistand mit gewaffneter Hand zudachte, ohne zuvor die Landstände befragt oder mit den katholischen Mächten Deutschlands verhandelt zu haben, kann vernünftiger Weise nicht als hochverrätherische oder auch nur unpatriotische Handlungsweise angesehen werden. Das Unternehmen sollte nicht auf Kosten des Landes bestritten werden, der Erfolg desselben war gering. Aber der plötzliche Tod Christian's (1591) wurde das Signal der stürmischen und gewaltthätigen Reaction; „nun wiederholte sich", sagt Henke S. 70, „nur viel schlimmer

als früher, dasselbe Verfahren, welches die alte Hof- und Adelspartei mit Churfürst August noch bei dessen Lebzeiten vorgenommen, Andere verantwortlich machen und züchtigen und dadurch seinen Systemwechsel beschönigen gelehrt hatte." Die Anklage gegen Krell ging von der Landschaft und einem Theil der Ritter aus, und doch wußten diese nach der Gefangennehmung „noch nicht einmal, worauf sie Krell anklagen wollten, wenn auch schon, daß sie ihn schuldig finden wollten". Doch wollen wir auf den weiteren Verlauf, die Unhaltbarkeit der Klagepunkte, die Beseitigung des Reichskammergerichts zu Speier, die Ueberweisung des Urtels an die kaiserlichen Richter in Prag und die schändliche Behandlung des Gefangenen im Kerker nicht weiter eingehen. Das allgemeinere Resultat dieser Begebenheiten ist, daß sie das wirkliche Vorhandensein einer Partei, welche im weiteren Sinne Lutherisch und nicht Calvinisch sein wollte, also die historische Unwahrheit des Namens Kryptocalvinismus beweisen.

Das Kasseler Gespräch von 1661 pflegt gewöhnlich im Zusammenhang mit der großen synkretistischen Bewegung erwähnt zu werden; der Verf. dagegen betrachtet es hier aus dem Gesichtspunkt der Hessischen Kirchengeschichte und in Verbindung mit der Stellung und Wirksamkeit des Landgrafen Wilhelm VI. Dieser, nachdem er zu dem reformirten Marburg noch das Lutherische Rinteln hinzuerhalten, zählte die Pflege eines kirchlichen Gemeingeistes zu den ernstesten Sorgen seiner Regierung. Er wollte also durch eine friedliche Verhandlung beiderseitiger Theologen gründlich ermitteln lassen, ob der confessionelle Gegensatz wirklich so groß sei, um jene pestifera maledicentia immer auf's Neue nähren und berechtigen zu müssen. Das Ergebniß des Gesprächs war bescheiden, die Lehrgegensätze wurden in ihrer Strenge festgehalten; „es war nicht auf eine absorptive, kaum auf eine conservative Union, eigentlich nur auf eine Conföderation abgesehen" (S. 20). Woher also der heftige Widerwille, der von Lutherischer Seite her in zahlreichen und mit der größten Bitterkeit abgefaßten Streitschriften losbrach? Ich glaube, der Grund lag darin, daß neben dem Dissensus sich ebenso bestimmt auch der Consensus herausgestellt hatte in der Erklärung, daß beide Bekenntnisse ungeachtet ihrer Differenzen doch

durch eine fundamentale Uebereinstimmung mit einander verbunden seien.

Die Rede über Spener's fromme Wünsche und deren Erfüllung ist geeignet, mancherlei Betrachtungen anzuregen. Sie führt zu dem Resultat, daß fromme Wünsche niemals ganz unerfüllt bleiben, auch diese nicht geblieben seien, daß aber doch Spener's Desiderien in der Folgezeit und Gegenwart keine rechte und vollständige Erfüllung gefunden haben. Dergleichen Vergleichungen haben immer ihre Schwierigkeit, denn sie lassen sich gar nicht ohne Abzüge, Zuthaten und Umdeutungen vollziehen, und sie führen jederzeit über die Grenzen dessen hinaus, was der Einzelne bei seinen wenn auch treuesten und wohlberechtigtsten Wünschen für die Zukunft der Kirche übersieht und im Auge hat. Auch wäre es zweckmäßig gewesen, noch bestimmter als von Henke geschehen, darauf aufmerksam zu machen, daß ja Spener's Desiderien von Schülern und Genossen und von der ganzen durch ihn angeregten kirchlichen Richtung begierig aufgegriffen und einer nur allzu raschen und eilfertigen Befriedigung entgegengeführt wurden. Es geschah dies aber unter dem wachsenden Mißtrauen der Kirche selbst und darum in einer so beschränkenden Gestalt, daß Vieles von dem gesunden Sinn und Zweck jener Anträge verloren ging. Die einseitige und zum Theil kleinliche Erfüllung des Geforderten drohte ein Uebel mit dem anderen zu vertauschen; die Fragen wurden zerstückelt und halb erledigt und am Ende durch andere Fragen zurückgedrängt. An die Stelle des Nichterfüllten trat Anderes, was die Vorfahren nicht herbeigewünscht hatten. Dennoch lohnt es immer der Mühe, näher zu erwägen, was im Laufe der Zeit und in der Hand der Vorsehung aus den fruchtbaren Zukunftsgedanken des edeln Spener geworden ist. Was er zuerst wünschte, daß das Wort Gottes reichlicher unter uns wohne, ist einigermaßen dadurch erreicht worden, daß ein weit vielseitigerer Schriftgebrauch, als ihn der damalige kirchliche und theologische Zuschnitt eingeführt hatte, sich durchgesetzt hat. Aber, bemerkt der Verf. treffend, die Bibel würde in noch höherem Grade eine Alle verbindende Liebe und Freude Aller und ein segensvoller Schatz des deutschen Volkes geworden sein, wenn Jedem vergönnt gewesen wäre, in seinem

Sinne aus ihr zu schöpfen, wenn nicht die Anhänglichkeit an die heilige Schrift Vielen durch das geflissentliche Dringen auf Hingebung blos an das Unbegreifliche und Wunderbare in ihr verleidet worden wäre. Allerdings, doch setzen wir hinzu, daß der Grund dieses Mangels an einer von individueller Freiheit geleiteten und darum mannichfaltigen Beschäftigung mit der heiligen Schrift nicht lediglich auf Seiten der Kirchenleitung gesucht werden darf, denn er lag auch auf Seiten der Gemeinden selber. Der zweite Wunsch bezieht sich auf die Aufrichtung und fleißige Uebung des geistlichen Priesterthums, und daß dieser nicht unerfüllt geblieben, daß die Mitthätigkeit der Gemeinde erfreuliche und in jener Zeit noch ungeahnte Fortschritte gemacht, beweist ein flüchtiger Blick auf das Vereinswesen sowie den ganzen kirchlichen Zustand der Gegenwart. Ein drittes Desiderium verlangt praktisches Christenthum gegenüber einem andern, das lediglich im Wissen gesucht wird. In der That man könnte über die zeitherige Erfüllung oder Nichterfüllung dieses Wunsches ein Buch schreiben. Die Idee des praktischen Christenthums ist viel zu weit und vielumfassend, als daß nicht die Versuche, sie zu verwirklichen, die verschiedenste Gestalt hätten annehmen sollen. Der Pietismus suchte das Praktische in einer eng begrenzten und asketischen Tugend, die Aufklärung in einer bequemen Rechtschaffenheit; die neuere Zeit will über beide Irrthümer erhoben sein. Ihr schwebt ein höheres Bild thatkräftiger Heiligung im christlichen Gemeingeist vor Augen; aber indem sie sich diese zur Aufgabe stellt, hat sie, wer wollte das leugnen, ihr so oft genanntes praktisches Christenthum nicht als ein vorhandenes anzusehen, sondern muß es mit Spener noch desideriren. Eine vierte Forderung richtet Spener gegen den herrschenden Betrieb der Religionsstreitigkeiten und die falsche Behandlung der Ungläubigen und Falschgläubigen. Denn „nicht durch Lehren, sondern durch Disputiren werde die Wahrheit verloren und würden die Gemüther gleichsam profanirt, und in den Streit verwickelt, vergäßen sie das, worauf es allein ankomme". Es liegt nahe genug, daran die Bemerkung zu knüpfen, daß auch wir vor der alten Verblendung nicht sicher sind, welche den Glaubenshader selbst für Religion und Christenthum ansieht, und daß auch unsere

Streitigkeiten zuweilen das Ansehen gewinnen, als sei nur der folgsame Theil der Gemeinde der christliche und müsse daher „zum Gericht über unfolgsame Theologie zu Hülfe gerufen und für competent erklärt werden". Die beiden letzten Desiderien betreffen einzelne Zweige des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens, mit denen es jetzt, Gott sei Dank, weit anders und besser bestellt ist. Vergleichen wir diese einzelnen Wünsche mit ihrer späteren Erfüllung: so werden wir zwar überall einen Mangel in der letzteren wahrnehmen und in einigen Beziehungen einen beschämenden, aber wir werden zugleich der Zeit und dem geschichtlichen Erfolge Recht geben müssen, wenn er nicht Alles, was Spener wollte und wie er es wollte, für erfüllbar erklärt, dafür aber Einiges von ihm nicht Gewollte noch Geahnte gewährt und herbeigeführt hat. Nur in dem Grundsinn seiner Desiderien hebt sich wieder die Differenz; denn dieser ist, um mit Henke S. 28 zu reden, ja nur auf „Zunehmen von Leben und Liebe, von Eintracht und Gemeinschaft, auf Abnehmen von Gleichgültigkeit und Erstorbenheit, von Bitterkeit und Gewaltthätigkeit unter Christen" gerichtet, und wie sollten darnach nicht auch wir in gleichem Maße zu trachten haben!

Schließlich bleibt nur noch die letzte Rede: Rationalismus und Traditionalismus im 17. Jahrhundert, zu einer kurzen Besprechung übrig, — für viele Leser gewiß die interessanteste und wohl auch diejenige, auf welche der Verfasser den größten Werth legt. Niemand wird von Henke eine einseitige Parteistimme erwarten, auch kein letztes entscheidendes Urtheil zu Gunsten des einen oder anderen theologischen Systems; vielmehr will er auch hier nur das Amt des Historikers üben, indem er mit scharfer Beobachtung und einem nach beiden Seiten hin erregbaren und empfänglichen Sinne in die Bewegung dieses Kampfes eindringt, um dessen Bedeutung, sowie Recht und Wahrheit, aber auch Gefahr und Unwahrheit der beiden genannten Richtungen sich selber darstellen zu lassen. Schon die Bezeichnung des einen von beiden Standpunkten verräth die Eigenthümlichkeit der Auffassung. Der Name Supranaturalismus ist vermieden; warum? hätte wohl mit einigen Worten erklärt werden sollen. Allerdings war

Digitized by Google

es nicht lediglich das Supranaturale als solches, wofür die Gegner des Rationalismus in die Schranken getreten sind, und ebenso hat auch der letztere nicht alles Supranaturale von den Grenzen seines Systems ausschließen wollen, oder wenn er es wollte, doch nicht ausschließen können. Immer aber drückt sich in jenen Richtungen ein relativ entgegengesetztes Verhältniß zu demselben Gegenstand aus. Die christliche Religion soll als eine historisch gegebene angenommen, soll aber auch als Vernunftangelegenheit gewürdigt, beurtheilt und begründet werden; niemals ist das Eine ganz ohne das Andere ausführbar gewesen. Allein das starke Uebergewicht des ersteren Factors kann den andern entfremden und zu einer feindlichen Stellung nöthigen. Die rationalisirende Thätigkeit zieht sich aus dem blos annehmenden und gläubigen Verhalten heraus, sie will, soweit es möglich, Alles aus sich allein leisten und sucht ein selbständiges Princip in dem, was sie von dem anderen Interesse unterscheidet. Der so entstehende Rationalismus tritt mit dem Anspruch auf, „dieser Religion mit einem eigenen davon verschiedenen Fürwahrhalten beistimmen zu können"; er enthält daneben die Forderung, sich sein ganzes Erkennen einheitsvoll und widerspruchslos zu erhalten, zugleich den Trieb, blos dasjenige aus der historisch gegebenen Religion anzuerkennen und festzuhalten, wobei jene Zustimmung und diese Uebereinstimmung nicht verloren geht, endlich die Neigung, das so Ausgewählte für die Hauptsache darin zu erklären. Traditionalismus dagegen wäre „die entgegengesetzte Bereitwilligkeit, mit Resignation auf solches Nachmessen und Ausscheiden die geschichtlich gegebene Ueberlieferung möglichst unverkürzt zu acceptiren und sich zur Belehrung und Norm dienen zu lassen und ihren Reichthum nur ergründen und sich aneignen zu wollen" (S. 5. 6). In der letzteren Richtung herrscht daher die Macht religiöser und kirchlicher Tradition, sie geht der Zeit nach nothwendig voran, weil die Religion sich in historischer Bestimmtheit lange entwickelt und in gewisser Weise erschöpft haben muß, ehe die Kritik versucht wird, der bisherigen Gestaltung des Glaubens entgegenzutreten. Auf der einen Seite wird das Christliche specificirt, um seinen unterscheidenden Charakter zu behaupten, auf der andern generalisirt, weil es in dem Gemeingültigen und

Vernünftigen schon enthalten sein soll. Der Traditionalismus kann auch Positivismus heißen, weil das Positive die Tradition bestimmt und fortpflanzt, auch Supranaturalismus, weil das Uebernatürliche sie am stärksten bindet; doch hat der Verf. absichtlich den ersteren Namen vorgezogen, weil er den ganzen Gegensatz auf ein möglichst allgemeines Verhältniß von historischer Abhängigkeit und kritischer Freiheit, von empfänglicher oder freithätiger Aneignung der Religion zurückführen und nach diesem Maßstabe gleichsam die Geistesmächte unterscheiden will, welche auf beiden Seiten in Bewegung gesetzt werden.

Im ersten Menschenalter dieses Jahrhunderts hat der Rationalismus, im zweiten der Traditionalismus vorgeherrscht; nach dieser Aufeinanderfolge richtet sich auch der Gang der Darstellung.

Ueber einiges Allgemeine verständigt man sich leicht. „Die Unvollkommenheit der Leistungen ist kein Grund gegen die Berechtigung der Aufgabe". Der Vernunftgebrauch als solcher kann unmöglich unchristlich sein, es müßte denn zur Absicht des Christenthums gehören, den Menschen von der vollen Selbstthätigkeit der Erkenntniß zurückhalten zu wollen, auch nicht unprotestantisch, da ja der Protestantismus dem Glauben das Recht und die Pflicht zurückgegeben hat, für seinen Inhalt mit eigner Begründung und frei gewonnener Ueberzeugung einzustehen. Und selbst das rationalistische System, über welches am Anfang des Jahrhunderts die Meisten sich vereinigten, „war wohl einseitig und beschränkt, aber durchaus nicht in aller Hinsicht unvollkommen und verwerflich" (S. 8); es gestaltete sich weitherzig, optimistisch und universalistisch, es machte das Gemeinsame und allgemein Menschliche zur Hauptsache, blieb aber doch immer geneigt, das Gute und Göttliche aufzusuchen und zu glauben. Dem Einfluß dieses Systems auf das Leben kann wenigstens so viel nachgerühmt werden, daß unter ihm starke und männliche Charaktere erwachsen sind, weshalb denn auch die im zweiten Decennium eintretende Erfrischung des sittlichen und religiösen Geistes nicht lediglich aus der Gegenwirkung wider diesen Rationalismus erklärt werden kann.

Indessen verhehlt sich doch der Redner auch die Kehrseite nicht. Die Einseitigkeiten werden zu Schäden, indem sie sich exclusiv be-

Digitized by Google

festigen. Das kritisch Berechtigte besitzt darum noch keineswegs die innere Vollendung, in deren Besitz es sich gefällt. Der Rationalismus wollte Alles aus sich allein leisten, den religiösen wie den wissenschaftlichen Geist befriedigen; aber gerade in der Zeit seines zuversichtlichsten Auftretens zeigte sich, daß seine schulmäßig angewandten Mittel nach beiden Seiten nicht ausreichten. Was der alten Doctrin hatte widerstehen sollen, wurde selbst ein Doctrinäres und am Ende ein Traditionelles, und der gewöhnliche und, wie sich Henke S. 11 treffend ausdrückt, in den Handbüchern recipirte und aus biblischen und philosophischen Aphorismen zusammengeflossene Gedankenvorrath konnte sich nicht darüber ausweisen, ein Inbegriff der allgemeinen Menschenvernunft zu sein. „Das Haften blos am Allgemeinen begünstigte auch Kälte und Trockenheit, denn Liebe erregt nicht das Abstracte, sondern nur das Existirende, nicht das Alltägliche, sondern das Außerordentliche" (S. 12). So konnte es geschehen, daß außerhalb des vom Rationalismus verwalteten und gleichsam in Beschlag genommenen Ideenkreises ein neues Leben sich regte und daß Romantiker, Philosophen und Historiker zwar nicht auf das Princip, aber doch auf den Geist und Charakter jener Schule herabsahen, statt ihn zu bewundern. Aus solchen Keimen, aus der Wiederaufnahme eines lange vernachlässigten und fruchtbaren Geschichtsstoffes und aus der Sehnsucht Vieler nach einer reichlicheren Befriedigung ihres Glaubensbedürfnisses ergab sich die zweite Epoche, in welcher der entgegengesetzte Trieb des Traditionalismus in steigendem Grade vorherrschte. Der erste Blick fällt in dieser zweiten Richtung auf Schleiermacher. Der von ihm eingeschlagene Weg erweiterte die gewöhnlichen Lehrgrenzen der Schule und bereicherte und vertiefte den Stoff, aus welchem die Lehrbestimmung hervorgehen soll; aber diese vortreffliche Anleitung, das christliche Bewußtsein und die Erfahrungen der kirchlichen Gemeinschaft zur Quelle zu erheben, konnte auch leicht etwas Willkürliches in die dogmatischen Beweisführungen einführen, indem sie von den entscheidenden Untersuchungen ablenkte und die Erforschung christlicher Wahrheit auf ein unsicheres und veränderliches Gebiet verlegte. Hiermit wird etwas häufig Bemerktes nur mit klaren Worten ausgesprochen

(S. 17). Schleiermacher's Methode, so Bedeutendes sie auch für die Wiedererweckung eines allseitig erregbaren christlichen Sinnes und für die Fähigkeit, an eine eigenthümlich bestimmte Frömmigkeit dogmatische Reflexionen anzuknüpfen, geleistet hat und noch leistet, darf doch nicht sich selber überlassen werden, sondern bedarf selber der kritischen Controle, wenn sie nicht zu dem Mißbrauch verleiten soll, daß eine christliche Aussage schon darum, weil sie sich als Inhalt eines gemeinschaftlichen Bewußtseins der Frömmigkeit darstellt, als das Ursprüngliche und für immer Gültige und Maßgebende anerkannt wird.

In der seit dem vierten Decennium fortschreitenden Erstarkung des positiven oder traditionalistischen Princips sehen wir nach einander geistige und religiöse und mehr kirchliche und handgreifliche Potenzen wirksam werden. Zunächst also eine liebevollere Hingebung an die heilige Schrift und die frohe Kunde von Christo. Es genügt nicht, die göttlichen Großthaten lediglich im Naturzusammenhange zu betrachten; es ist vergeblich dieses Thatsächliche durch bloße Denkoperationen zu ersetzen, denn von dem Geschichtlichen in der Religion, was nur aus Tradition empfangen wird, hat der sich selbst überlassene Geist keine Kunde. Ebenso bleiben Glauben und Wissen verschiedenartige Functionen, und niemals kann jener völlig in dieses umgesetzt werden. Mit diesem innigeren Interesse am Glauben und an dessen historischem Gegenstand verband sich alsbald eine andere aus dem überlieferten Kirchenbegriff entnommene Forderung. In einer Zeit unendlicher und verwirrender Meinungsverschiedenheit, wo selbst die Ernstgesinnten ihr exegetisches und historisches Gewissen stets offen erhalten wollten, konnte auf den Werth einer festen kirchlichen Lehrgestalt, deren Bedeutung einst unbesehen und eilfertig aufgegeben war, mit doppeltem Nachdruck hingewiesen werden. Das Bekenntniß ist das Kriterium der Kirche, das Bindemittel der Gemeinschaft, die heilsame Schranke der „subjectiven Willkür". An diese Losung knüpfte sich ein erneuerter, bald in harten, bald milderen Formen durchgeführter Confessionalismus. Einige aber in noch heftigerem Verlangen drangen über das bloße Lehrprincip der Confession hinaus und versuchten, die Kirche an eine hierar-

chische oder doch halb hierarchische Schätzung des geistlichen Amts zu binden.

Die theologische und kirchliche Reaction hat in mehreren Beziehungen wohlthätig gewirkt. Henke hebt S. 22. 23 das gesunde Verhältniß der Ruhe im Glauben zu der Bewegung im Handeln hervor; sehr viele Menschen bedürfen, um stetig und entschieden zu handeln, eines festumschriebenen und von allen Zweifeln der Forschung abgelösten Glaubens. Durch allzugroße wissenschaftliche Beweglichkeit und unermüdliche Vertiefung in den Streitfragen war Deutschland selber im Handeln unstet und lahm geworden, der deutschen evangelischen Kirche konnte daher eine Annäherung an die englische heilsam werden, welche mit einer fertigen dürftigen Theologie eine große praktische Rüstigkeit verbindet. Aber dies ist nicht das Einzige, denn auch von dem theologischen Studium wissen wir ja Alle, daß es in Folge der kirchlichen Reaction und selbst im Zusammenhange mit der confessionellen Strömung veranlaßt wurde, gründlicher als bisher und mit nachweisbarem Erfolg für den wissenschaftlichen Geist in die kirchliche und literarische Vergangenheit zumal des Protestantismus einzudringen.

Und wie steht es nun schließlich um die Nachtheile dieses von Stufe zu Stufe fortschreitenden Traditionalismus? Sie liegen in der unbedingten Hingebung an die Autorität und in der Zurückziehung von den Obliegenheiten der freien Forschung und Prüfung, welche der Zustimmung des eigenen Inneren ihren vollen Werth verleihen. „Vor lauter Gothik wird dem gegenwärtigen Geschlecht die Einfalt und Ursprünglichkeit, vor zu vielen Alterthümern die erhebende Wirkung des unmittelbaren freien Schöpfens aus der heiligen Schrift und vor zu vieler Disciplin die Freudigkeit und Innigkeit des Glaubens verleidet." Denn es ist ein intellectueller Schaden, wenn die Selbstthätigkeit durch die Last fremder Satzung verschüttet wird, wenn unter Ablehnung unbequemer Wahrheiten die Auslegung ihre gewohnten Wege vorzieht, wenn statt des maßvollen und methodischen sich ein willkürlicher, gesuchter oder zügelloser Vernunftgebrauch einschleicht. Und es ist ein sittlicher Verderb, sich in dieser nicht selbst erworbenen, sondern empfangenen Festigkeit zu gefallen, denn sie verleitet zum

Hochmuth und läßt herabsehen auf die armen Arbeiter, welche das tägliche Brod ihrer Seele noch im Schweiß ihres Angesichts und im Kampf mit Zweifeln und Einwürfen erwerben wollen. Diese Folgen aber sind nicht als mögliche, sondern als wirklich eingetretene anzusehen.

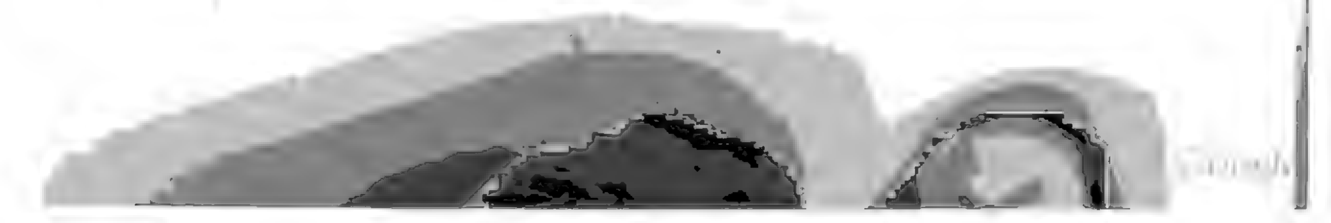
Wir haben hiermit in kurzen Andeutungen den Gang dieses Vortrags angegeben. Derselbe stellt uns eine doppelte Thesis und Antithesis vor Augen, zwei Richtungen, welche darum von einander nicht loskommen, weil jede durch Uebertreibung ihr Correctiv in der andern sucht und findet; der Traditionalismus will die Schuld des Rationalismus wieder gutmachen und verfällt damit in eine neue Schuld. Eine letzte Entscheidung für die eine oder andere Richtung wird nicht herbeigeführt, und dazu würden auch größere Vorbereitungen erforderlich gewesen sein. Eine so allgemein gehaltene Charakteristik, welche immer nur die auf beiden Seiten wirksamen an sich berechtigten und nothwendigen, aber durch einseitige Geltendmachung bis zur Unwahrheit fortgetriebenen, sei es religiösen oder wissenschaftlichen Potenzen einander gegenüberstellt, erweckt zuletzt nur das Bedürfniß eines Gleichgewichtes; aber es entsteht die Frage, durch welcherlei Abwägung und Grenzbestimmung zwischen dem Recht des rationalen und traditionellen Factors dieses genommen werden soll, und diese Frage kann immer nur durch Untersuchung der theologischen Systeme und Lehren selber entschieden oder der Entscheidung zugeführt werden. Dem Referenten ist bei dieser Gelegenheit der eigenthümliche Unterschied theologischer von lediglich philosophischen Gegensätzen wieder recht deutlich geworden. Philosophische Standpunkte sondern sich durch die Differenz der Methode und des Princips rein von einander ab, der Ausgangspunkt des Denkens entscheidet über die weitere Gestaltung und Verarbeitung des philosophischen Stoffs, und der Sinn und Geist eines Systems kann und soll nur im innigsten Zusammenhange mit dem vorangestellten Princip aufgefaßt und gewürdigt werden. In der Theologie dagegen kommt es niemals zu einer so reinen principiellen Scheidung; denn so weit sich auch ihre Gegensätze von einander entfernen mögen, immer stehen sie zugleich unter dem Einfluß eines gemeinsamen religiösen Inhalts,

Digitized by Google

und dieser Einfluß ist auch ein unmittelbarer, niemals ein lediglich methodisch bedingter. Daraus allein erklärt sich, daß in jeder großen theologischen Streitigkeit, zumal in derjenigen, die unser Jahrhundert beherrscht, mit der principiellen Entgegensetzung noch andere Arten der Differenz, der Berührung und Uebereinstimmung verbunden sind, die sich nur aus der Macht des religiösen Inhalts und Interesses herleiten lassen. Unstreitig wird durch diese Durchkreuzung principieller und materieller Verhältnisse der Kampf selber schwieriger und verwickelter, aber er gewinnt auch an Wahrheit und an Frucht.

Darum halten wir jedoch diese Rede keineswegs für resultatslos, sie enthält in und mit ihrer geistreichen Beleuchtung des großen religiös-wissenschaftlichen Ganges der Theologie lebendige Gedanken, welche namentlich im letzten Theile bestimmter als Ergebnisse hervorgehoben werden. Im Streit christlicher Meinungen können niemals völlig geschieden göttliche und menschliche Autorität einander entgegenstehen, sondern immer nur Mischungen aus beiden, alle mitbestimmt durch ungleiche Zuthat der Auswahl und der Auffassung (S. 24). Die Nothwendigkeit des Traditionalismus beruht auf dem Thatsächlichen der christlichen Religion; wer sich von diesem abwendet, wer die historische Kunde und deren beseelende Kraft entbehren oder durch bloße Vernunftthätigkeit ersetzen zu können meint, der verfällt jederzeit einem unwahren Rationalismus, das hat die neueste Geschichte der Theologie sattsam gelehrt. Die Vernunft soll ja gerade auf das Positive eingehen und dessen religiösen Geist und Eindruck vollständig auf sich wirken lassen, statt sich von ihm zurückzuziehen. Sobald aber der Traditionalismus sich auf die Behauptung dessen zurückzieht, was in seinem Namen liegt, sobald er die theologische Arbeit als eine in Bekenntniß und Dogma abgeschlossene hinstellt: ruft er damit aus wissenschaftlichen und sittlichen Gründen das Recht eines forschenden und prüfenden Rationalismus gegen sich in die Schranken. Und dieses Recht sowie die Gefahren des entgegengesetzten Standpunktes hat der Verfasser beweisen wollen, was ihm denn auch vollkommen gelungen ist.

Die schönste Zierde dieser Reden besteht in der liebevollen Ge-



sinnung, von der sie Zeugniß geben. Denn wovon sie auch handeln mögen, überall vernehmen wir in ihnen die Sprache Dessen, der wie „Antigone und Melanthon" nur mit zu lieben, nicht mit zu hassen da sein will.

D. Gaß.

2.

Evangelische Hymnologie von D. **Christian Palmer.** Stuttgart bei J. F. Steinkopf. 1865. 8. 394 Seiten.

Es durfte als ein Zeichen neu erwachten kirchlichen Lebens begrüßt werden, als vor etwas mehr als 25 Jahren auf zwei Universitäten fast zu gleicher Zeit die Hymnologie zum ersten Mal als besondere Disciplin unter den übrigen theologischen Fachwissenschaften sich geltend machte, zu Halle 1839 durch Professor Marks und, ganz unabhängig von diesem Vorgang, zu Zürich 1842 durch Professor D. J. P. Lange, der seine Grundlegung zum wissenschaftlichen Anbau der Hymnologie durch den Druck veröffentlichte in der Schrift: „Die kirchliche Hymnologie oder die Lehre vom Kirchengesang. Theoretische Abtheilung im Grundriß. Zürich 1843." Solche Vorgänge fanden denn auch seitdem bei mehreren theologischen Facultäten auf deutschen Hochschulen Nachahmung, insbesondere durch D. Schöberlein in Heidelberg, (jetzt in Göttingen) und durch D. Cossack in Königsberg. Seit einem Jahrzehnt hat auch der Verfasser obiger Schrift zu Tübingen dem hymnologischen Fache seinen besonderen Fleiß zugewendet, wozu derselbe als gründlicher Kenner der Musik noch überdies vorzugsweise geeignet ist. Der Unterzeichnete hat es von vielen seiner akademischen Schüler, denen er durch praktische Aufführungen der verschiedenen Gesangesarten zu klarem Verständniß zu verhelfen weiß, rühmen hören, welches lebendige Interesse für die Pflege

kirchlicher Kunst und welche Freude an den kirchlichen Liedern und ihren Melodien in den künftigen Pflegern des Heiligthums er zu wecken versteht. Eine reife und köstliche Frucht seiner vieljährigen Studien auf diesem Gebiete ist das vorliegende Werk, das sich in würdiger Weise seinen früheren Arbeiten über praktisch-theologische Lehrfächer anreiht, — der evangelischen Pastoraltheologie, die in 2., der evangelischen Pädagogik, die in 3., der evangelischen Homiletik, die in 4., und der evangelischen Katechetik, die in 5. Auflage bereits aus seiner gewandten Feder in innerer lebensvoller Durchdringung von Grundsatz, Wissenschaft und Ausführung erschienen ist.

Der Verfasser hat seine Hymnologie nicht als Historiker, sondern als Theoretiker geschrieben. Er will weder im Allgemeinen noch im Besondern eine Geschichte der kirchlich-religiösen Dichtkunst geben, deren vereintes Product die Kunstgattung des Hymnus ist, sondern auf theoretischem Wege die Erkenntniß der Gesetze lehren, die den in so reicher Fülle sich ausbreitenden Erscheinungen auf diesem Gebiete zu Grunde liegen, und den Maßstab abgeben zur Messung ihres Werthes für das kirchliche Leben zur Förderung eines die poetischen und musikalischen Kirchenschätze prüfenden und ordnenden Verständnisses. Die Hymnologie ist ihm also in erster Linie nicht eine historische Wissenschaft, sondern eine thetische, eine Theorie, zu welcher sich das historische Wissen von der Entstehung und Gestaltung der Kirchenlieder und des Kirchengesangs genau ebenso verhält, wie zur Poetik als Theil der Aesthetik die Literaturgeschichte. Und diesem speciellen Lehrfach weist nun der Verfasser im Gesammtkreise praktischer Theologie als der Wissenschaft vom kirchlichen Leben ihre richtige Stellung an in dem Gebiete der Liturgik, deren Gesammtgegenstand die Gliederung des Cultus nach bestimmten Hauptformen und Grundbestandtheilen, sowie die Construction der einzelnen gottesdienstlichen Handlungen aus diesen Elementen ist.

Um nun aber feste Sätze über den Hymnus d. i. über Lied und Gesang der Kirche zu gewinnen, gibt der Verfasser zuvörderst allgemeine Erörterungen über Begriff und Wesen, Zweck und Inhalt des Gottesdienstes; dabei tritt er freilich in Gegensatz

gegen die ursprünglich Lutherische Ansicht, nach welcher der Cultus durchaus als göttliches Thun, als Handeln Gottes mit den Menschen zu fassen wäre und somit die Momente des Gottesdienstes zu Momenten der Heilsordnung gemacht werden. Er meint, dadurch würde das absolut freie göttliche Thun an einzelne durch menschliche Ordnung bestimmte Zeitpunkte gebunden, also daß selbst der Gesang der Gemeinde, der sich doch einer göttlichen Stiftung nicht rühmen könne, als gottesdienstlicher Act und somit als That Gottes mit sacramentalem Charakter ausgestattet und ein ordnungsmäßiges Vehikel für die rechtfertigende und heiligende Wirksamkeit Gottes in der Gemeinde wäre, Gott also der Kirche die Vollmacht gegeben hätte, seines Geistes Wirken nach ihrem Ermessen an gewisse äußerliche satzungsmäßige Bedingungen zu binden, was doch mit der rechten Ehrerbietung gegen Gottes Majestät und freie Gnadenwahl nicht bestehen könne. Ebenso tritt er auch in Gegensatz gegen die vermittelnde Ansicht, wornach im evangelischen Gottesdienst wenigstens göttliches und menschliches Thun zusammen wirken und einander correspondiren, der Gottesdienst also Beides ist: — der Dienst, damit Gott uns, und der Dienst, damit wir Gott dienen, sacramentum und sacrificium zusammen, und der Gegenstand der Hymnologie auf die menschliche Seite fällt. Bei solcher Repartition, glaubt der Verfasser werde das göttliche und das menschliche Ingredienz mechanisch auseinander gehalten, während doch das Göttliche immer im Menschlichen und das Menschliche immer getragen, durchdrungen, gesättigt vom Göttlichen sich offenbare, ganz gewiß dem Einssein des Göttlichen und Menschlichen in Christo, in dessen Person und Leben man auch nicht von einzelnen Eigenschaften oder Handlungen sagen könne; diese gehöre seinem menschlichen, jene seiner göttlichen Natur an. So behauptet denn der Verfasser, eine Theorie des Gottesdienstes müsse das Hauptgewicht auf die menschliche Seite legen, sie habe den Cultus als ein der menschlichen Freiheit anheimgegebenes Thun zu begreifen, und definirt darnach allen Gottesdienst als einen besonderen Act gemeinsamen menschlichen Handelns, wodurch dem religiösen Leben, als einem zunächst innerlichen, ein Ausdruck gegeben wird, als ein Handeln der Gemeinde, durch welches diese sich über die Prosa ihres zeitlichen

Daseins momentan erhebt, ihre künftige Ruhe, Freiheit und Seligkeit anticipirend schon feiert, d. i. in idealer Weise sie darstellt und genießt, und damit ebenso ihres Lebens in Gott, ihrer Gemeinschaft mit Gott, ihrer ewigen Güter und Kräfte immer wieder neu inne wird, wie sie sich selbst auch als Einheit, als communio sanctorum anschaut, — der Cultus also eine freie Veranstaltung der mit den göttlichen Gnadengütern betrauten Kirche, die nur daran gebunden ist, daß Alles, was sie thut, dem Sinn ihres Herrn gemäß sei.

Wie so Begriff und Wesen, bestimmt der Verfasser auch Zweck und Inhalt des Gottesdienstes als ein Thun des Menschen, das ebenso Gott zu Ehren geschieht, als der Mensch dabei schon im Seligsein eine Geistesfreude in Gott genießt. In diesem spiritualistischen Sinne allein will er das, was man sonst als sacrificium und sacramentum für die beiden Brennpunkte des Cultus erklärt gelten lassen. Mit dem ersten Merkmal des Zweckbegriffs, Thun des Menschen zu Ehre Gottes, tritt er der deistischen und pantheistischen Vorstellungsweise entgegen, wornach der primitive Zweck des Gottesdienstes Erbauung, also Förderung des eigenen geistlichen Lebens wäre, und setzt dieses Gottehren in die unmittelbare gottesdienstliche Selbstdarbringung und Selbstdarstellung im Wort und in der sinnbildlichen Handlung, wofür er als Momente einestheils im Gegensatz gegen das Profane das Feierliche, andererseits im Gegensatz gegen das Kleinliche, Zufällige, Geist- und Werthlose das Großartige, Erhabene, Würdige statuirt. Mit dem andern Merkmal aber, daß die gottesdienstliche Feier selber schon Seligkeit ist, tritt er sectirerischen Ansichten entgegen, wornach der Gottesdienst zur Seligkeit helfen müßte und Alles, was nicht unmittelbar zur Seligkeit hilft, also alle Kunst, alles menschlich Schöne, vom Gottesdienst auszuscheiden oder wenigstens als werthlos für ihn zu erklären wäre, wobei er freilich, um für die Cultusgestaltung die nöthige Freiheit zu bewahren, selbst von den Sacramenten, wie von allen Segnungen im Cultus behauptet, daß sie zunächst ein zur Ehre Gottes geschehendes menschliches Thun seien, und die Gemeinde eigentlich es sei, die auch beim heiligen Abendmahl durch die Hand ihres Liturgen den Segen reiche.

Auf diese beiden Merkmale des Zweckbegriffs des Cultus, als eines Thuns zur Ehre Gottes und als eines Aufthuns einer Freuden- und Seligkeitsquelle oder kurz als Opfer und Segnung, basirt der Verfasser sofort Werth und Berechtigung der Kunst im Cultus, sofern dieselbe ganz geeignet sei, diesen beiden Zwecken zu dienen, und zwar unter den alleinigen Bedingungen der Würde und der Wahrheit, resp. Angemessenheit. Und von dem Gesammtgebiet der schönen Kunst sind es nun in besonderer Weise die Künste der Poesie und Musik in ihrer lebendigen Einheit, die im Cultus der Gemeinde ihre Stellung und Berechtigung haben, wodurch dann eben eine Hymnologie, die sich mit diesen beiden Künsten zu beschäftigen hat, das Recht erlangt, im System der praktischen Theologie als besondere Disciplin aufgestellt zu werden, und das um so mehr, je erstaunlicher die Fülle von Geist und Gaben ist, die sich im Lieder- und Melodienreichthum der evangelischen Kirche kundgibt, und je mehr gerade dem Clerikalen des Katholicismus gegenüber sich das volksthümliche Princip des Protestantismus einen eigenthümlichen und bedeutsamen Ausdruck gegeben hat in Verwerthung dieser beiden Künste für die active Betheiligung der Laien am Gottesdienst in volksthümlicher Weise.

Nach solchen grundlegenden Entwicklungen, welche die 87 ersten Seiten des Buches füllen, wird sofort die kirchliche Poesie S. 88—239 und die kirchliche Musik S. 240—387 abgehandelt.

Wenn nun in der Abhandlung über die kirchliche Poesie zunächst die Entstehung einer christlichen Poesie aus dem Christenthum, obgleich uns dies eigentlich in die Geschichte des Hymnus und nicht in seine Theorie zu gehören scheint, besprochen und dabei das Vorhandensein christlichen Hymnengesangs in der apostolischen Zeit entschieden in Abrede gestellt wird, so müssen wir dem ebenso entschieden widersprechen. Es wird nämlich behauptet, eine christliche Poesie habe nicht mit dem Christenthum selbst schon in's Leben treten können, sofern das Dichten eine Kunst sei, die nicht schon mit der frommen Gemüthserregung und Begeisterung gegeben werde, sondern theils ein künstlerisch gebildetes Talent zu ihrer Ausübung voraussetze, theils überhaupt noch nicht geübt werden

Digitized by Google

könne, so lange das religiöse Leben einen Gemeinschaftskreis in seiner Unmittelbarkeit gänzlich ausfülle und das Subjective noch nicht zu etwas Objectivem geworden sei; die Christen haben schon feiern d. i. ruhen müssen, bevor sie etwas haben feiern können; erst wo die Gemeinde anfange, Ruhe zu haben, und in Frieden zusammenleben könne, rege sich die Freude am Schönen, an Poesie und Gesang; der absolute Ernst der Lebensarbeit bei der ersten Pflanzung des Christenthums absorbire Solches noch, und die Männer, mit denen das Christenthum in's Leben trat, haben wohl gebetet, gepredigt, gearbeitet ohne Unterlaß, gelitten und geblutet; aber Verse gemacht haben sie nicht u. s. w. Um solches Gedichtemachen handelt es sich aber bei der vorliegenden Frage ganz und gar nicht, wie überhaupt um keine Kunstpoesie, am wenigsten mit Beschränkung auf die Apostel, sondern darum, daß die Christengemeinden der apostolischen Zeit im eignen Herzensdrang und aus natürlichem Bedürfniß der Aufforderung des Psalmisten: „Singet dem Herrn ein neues Lied" genügten und sich darum mit den verschiedenen Hymnen des Alten Testaments, die sie überkommen und zunächst in Gebrauch genommen hatten, nicht begnügten, sondern, wenn auch zunächst nur aus Versen und Sprüchen der heiligen Schrift zusammengesetzte Lobpreisungen Gottes und seines Eingeborenen (Doxologien) schufen, um gemeinsam den Herrn preisen zu können. Ein solcher Drang zu specifisch-christlicher Psalmendichtung trat notorisch am frühesten in der von griechischer Bildung erfüllten Gemeinde zu Korinth hervor, von der 1 Kor. 14, 26. vergl. V. 15. 16 berichtet ist, daß in ihr einzelne Gemeindeglieder in augenblicklicher Geisteserregtheit Gesänge als begeisterte Gefühlsäußerungen vortrugen — gleichsam ein *γλώσσαις λαλεῖν* in poetischer und musikalischer Form, wie dies auch im 18. Jahrhundert wieder bei Zinzendorf und manchen Gliedern der Brüdergemeinde zu Tage trat. Machten solche Improvisationen Eindruck auf die Gemeinde, so wurden die beliebtesten Gedanken und Wendungen öfters wiederholt, und es entstanden so die allerersten eigenthümlich-christlichen Gesänge als echte freie Volksdichtungen wie von selbst, damit die Christen einmüthiglich mit Einem Munde loben Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi (Röm. 15, 6).

Und wenn durch solche Anregungen sich dann diesen Gesängen auch mit absichtlichem Nachsinnen gedichtete und dem gottesdienstlichen Gebrauch gewidmete Loblieder oder Bekenntnißlieder anschlossen, so gehörte dazu noch keine besondere poetische Begabung oder künstlerische Ausbildung des Talents. Daß aber die Christen, die als Judenchristen des Psalmengesangs und als Heidenchristen der Lobgesänge auf die Götter gewöhnt waren, auch Christo in ihren Versammlungen lobsingen wollten, wenngleich noch mehr in recitativischer Weise, das liegt so sehr in der Natur der Sache, daß die Art und Weise, in der der Verfasser auch jegliches Singen aus den ersten Zeiten des Christenthums absolut zu verbannen bemüht ist, und den Christengemeinden totales Stillschweigen in dieser Hinsicht anmuthet, wirklich befremdend ist. Dahin gehört, daß er z. B. schon bei dem Prototyp Luk. 2, 13 durch Premirung des *λεγόντες* und des bloßen *αἰνεῖν τὸν θεὸν* statt eines speciellen *ὑμνεῖν* den Gesang der Engel wegexegisirt und die bekannte Kolosserstelle (3, 16) als eine nicht auf die reguläre *διδαχὴ* in der Gemeinde, also nicht auf den Gottesdienst, sondern auf eine freiere gesellige Mittheilung bezügliche Ermahnung, sich mit Dichtungen, die vom Geiste kommen, zu unterhalten, deutet, — und doch weist das *ἐν χάριτι ᾄδοντες* auf eigentliches Singen. Jedenfalls ist auch ein begeistertes Wechselsingen beim Gottesdienst von der apostolischen Zeit bezeugt, vergl. Nicephor Call. 13, 8: »*τήν τῶν ἀντιφώνων συνήθειαν αἴωθεν ἀποστόλων ἡ ἐκκλησία παρέλαβε.*« Und wenn der Verfasser selbst die Reformationszeit und Luther's erst hinter Worms und Wartburg fallende Liederdichtung für seine Ansicht glaubt in Parallele stellen zu können, so scheint er ganz zu vergessen, daß mit dem Jahr 1523, dem eigentlichen Liederjahre der Evangelischen, für sie noch keine Feier- oder Ruhezeit eingetreten war, wohl aber der Anfang einer evangelischen Gemeindebildung. Und dieser sogleich auch für entsprechenden evangelischen Gesang zu sorgen, war Luther's Bemühen; gerade auch, wo es galt, die Reformation erst noch zu erringen, nicht schon ihren Sieg zu feiern, hat das Volk mit Luthers Klagepsalm: „Ach Gott, vom Himmel sieh darein“ an gar manchen Orten in der Kirche oder auf dem Marktplatz die Reformation sich eigentlich ersungen; auch

war es dem evangelischen Volke, als das Christenthum gleichsam auf's Neue, in gereinigter Gestalt in die Welt eintrat, ebenso das naturgemäßeste Bedürfniß, die neuerkannten Heilswahrheiten frei und laut auch in Gesängen auszusprechen, als damals, da es zum ersten Mal eintrat.

Um so mehr aber können wir uns nun da mit dem Verfasser einverstanden erklären, wo er auf sein eigentliches theoretisches Gebiet übertritt und „das Verhältniß der verschiedenen Dichtungsgattungen zum gottesdienstlichen Zweck der kirchlichen Poesie", sowie „das kirchliche Lied nach seinen Grunderfordernissen" bespricht. Mit Recht schließt er nicht blos die dramatische Poesie und damit auch das Oratorium vom Gottesdienst aus, sondern findet es auch mit einem geläuterten Geschmack nicht vereinbar, Lieder für den Gottesdienst zu verwenden, in welchen auch nur schwache Versuche von Dramatisirungen stattfinden, z. B. durch Dialogisirung des Verkehrs der gläubigen Seele mit Jesus, oder durch Wechselverse zwischen der obern und untern Gemeinde. Nur ist er dabei gegen Simon Dach ungerecht geworden, indem er demselben „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen" mit einem Respondiren der Seligen aus der andern Welt und der Gemeinde auf Erden als Originallied zuschreibt. Das Lied, das der Verfasser im Auge hat, ist ein späteres Product des Halle'schen Pietismus und gehört Jac. Baumgärtner an, der 1697—1701 Inspector des Pädagogiums zu Halle war. — Mit Recht will der Verfasser dem Epos oder den Versificationen biblischer Geschichten nur in dem Maße Zutritt gestatten, als denselben Lyrisches angeheftet ist und auf diesem das Hauptgewicht ruht. „Die Gemeinde hat nicht Geschichte zu erzählen, sondern, wenn sie laut wird, hat sie zu danken und zu preisen, also nur auszusprechen, was sie im Herzen trägt." Als besonders gelungen kann die Analyse bezeichnet werden, durch welche dem didaktischen Lied ein Recht der Existenz im Kirchengesang eingeräumt wird unter der Voraussetzung, daß es echt evangelischen und damit auch erbaulichen Inhalt hat, und zugleich unter Fernhaltung alles Schul- und Katheder-tons, alles blos reflectirenden, demonstrirenden und docirenden Tons wirklich Poesie ist, also von der

Gemeinde gesungen werden kann, die eine Gottes- und Lebenswahrheit als eine von ihr erkannte, geglaubte und erfahrene Wahrheit gemeinsam in Liedesform erklingen läßt, weil sie ihr theuer ist und sie in singendem Bekennen solcher Wahrheit gleichsam eine Feier derselben begeht, sei es nun, daß dabei die Lehrwahrheit eingekleidet sei in die Form eines Gebets oder des Preisens und Dankens oder des Klagens, oder des eigentlichen Bekennens oder auch selbst ruhiger Betrachtung in schönem rundem Wort oder auch des Monologs, sofern die singende Gemeinde als Eine Person, gleichsam als Ein Herz und Eine Seele erscheint, die vor Gottes Angesicht mit sich selbst redet, oder endlich selbst der Anrede an den einzelnen Leser und Hörer, sofern die Gemeinde, die dem Einzelnen singend etwas an's Herz legt, der Repräsentant der allgemeinen Kirche ist, eine ideale Größe, und als solche den Gliedern ihres Leibes den Schatz von Wahrheit, den sie in Liedform besitzt, zu genießen gibt, der Einzelne aber, der als Glied jenes Ganzen das mitsingt und als Einzelner zugleich hört, dieses Ganze in seiner Macht und Fülle hat und sich der darin zuströmenden Segenswirkung erfreut.

Mit Recht wird aber sofort die Lyrik als die dem Gemeindegottesdienst angemessenste, ihm wesentlich zugehörige Dichtungsform, deren ja selbst die Epik und Didaktik nicht entbehren kann, bezeichnet, sofern, wenn der ganze Cultus Selbstdarstellung der Gemeinde ist, auch die Poesie im Cultus poetische Aussprache des eignen Innern, der christlichen Empfindung sei. Und indem nun Hymnus und Lied, der erstere aber mit Ausschluß der Dithyrambe und Ode, richtig als die zwei Grundtöne aller christlichen Lyrik bezeichnet werden — der Hymnus, dessen Gegenstand Gott, Christus und sein Reich ist, wie sie für uns sind, und das Lied, dessen Inhalt das göttliche Leben und Reich in uns ist, wobei das Object im Subject aufgeht —, so werden dem kirchlichen Liede nun in ausführlicher Erörterung (S. 144—205) die drei Erfordernisse auferlegt: Wahrheit, Schönheit und Angemessenheit; Wahrheit, sofern es nichts Fingirtes, sondern Reelles im Sinne des Evangeliums, das nur das vor Gott Bestand Habende als Realität anerkennt, aussprechen soll; Schönheit, sofern es sich als ein künst-

lerisches Element dem Cultus einverleiben soll, der nur das Schöne in seinen Bereich aufnehmen kann, und Angemessenheit, sofern es sich neben aller Wahrheit und Schönheit auch für christliche Erkenntniß und christliches Gefühl doch auch noch dem speciellen Zweck des Gemeinde-Gottesdienstes eignen muß.

Die Wahrheit muß nach dem Verfasser die drei Kriterien der biblischen, kirchlichen und subjectiven Wahrheit haben. Mit richtigem Takt spricht er sich in Betreff des ersten Kriteriums gegen den lange Zeit in der reformirten Kirche geltenden ausschließlichen Gebrauch des Psalters und gegen das Axiom des in unsern Tagen für die heilige Psalmodie schwärmenden Armknecht aus: „das beste Kirchen-Gesangbuch ist ohne Zweifel das Psalmbuch“, indem er geltend macht, daß, wenn nur inspirirtes Wort von der Gemeinde gesungen werden sollte, von ihr auch das inspirirte Wort der heiligen Schrift mittelst Vorlesens sollte gehört werden dürfen; wenn aber denn doch des Predigers freies Wort von ihr im Gottesdienst vernommen werden darf, dies auch des Dichters Wort zu gute kommen müsse. Dabei setzt er die Biblicität nicht darein, daß der christliche Dichter nur der Uebersetzer einer Bibelstelle ist, sondern daß er den Impuls zu seinen Gedanken von dem Bibelwort empfangen hat und darnach dieselben frei nach seiner Weise gestaltet, gerade wie das Bibelwort dem Prediger zum Texte dient, der seine Predigt dann frei und immer wieder in reiner, unendlich mannichfacher Weise auslegt. Ja! die Biblicität ist ihm schon genügend constituirt, wenn das Lied nichts Schriftwidriges enthält und überall wenigstens an das Bibelwort anklingt in klarer, Allen verständlicher, nicht aber in mysteriöser und allzu singulär alttestamentlicher Weise. In Betreff des andern Kriteriums, der Kirchlichkeit, verlangt der Verfasser im Gegensatz gegen den Orthodoxismus alter und neuester Zeit nicht die Feier der Unterscheidungslehren und nicht das Specifisch-Lutherische oder das Specifisch-Reformirte, sondern das Gemeinsame, das Evangelische. Und allerdings ist hiefür die Thatsache ein lebendiges Zeugniß, daß sich eben auf dem Boden der kirchlichen Poesie ganz ungemacht die schönste Union zwischen lutherischer und reformirter Kirche vollzogen hat, indem beide Kirchen jetzt die besten ihrer Kirchenlieder

gegenseitig von einander für ihre Gesangbücher acceptirt haben. In Betreff des dritten Kriteriums aber verlangt der Verfasser im Gegensatz gegen Lieder im Geschmack des Hohenlieds, der Bluttheologie u. s. w. in echter Nüchternheit, daß die in einem Lied ausgesprochenen Empfindungen und Gesinnungen aus aller evangelischen Christen Herzen heraus gesprochen sein müssen ohne Ueberschwänglichkeit, ohne asketische Uebertreibung, ohne exceptionelle Specialität, so daß Alle nicht nur ihr Amen dazu sagen, sondern auch die Liedesworte als ihren eigenen Gesang ertönen lassen können, sofern sie in aufrichtigem Sinne ihres inwendigen Menschen mit der Gemeinde in Einem Sinne beten oder bekennen, auch wenn sie dabei — und in diesem Punkt bekennt sich der Verfasser zu einer geistreichen Andeutung Nitzsch's in einer Predigt über das Gebet (1. Auswahl, Nr. XIV. S. 141 ff.) — zu ihrer heilsamen Demüthigung und Anspornung ihren persönlichen Abstand von dem, was die Gemeinde bekennt, gewahr werden. Dieselbe Objectivität kommt übrigens bei alledem, daß diese Lieder mit dem Gepräge des persönlichen und subjectiven Lebens etwas allen wahren Christen Gemeinsames aussprechen, wodurch das Subjectiv-Wahre eigentlich wieder zu einem Objectiven d. i. Gemeinsamen würde, denselben nicht zu wie denen der Reformationszeit, — ein Unterschied, den der Verfasser doch allzu sehr zu verwischen bemüht ist.

Bei der Erörterung der beiden andern Erfordernisse des Kirchenlieds, Schönheit und Angemessenheit, wobei das Letztere von dem Verfasser hauptsächlich auf den Begriff der Volksthümlichkeit reducirt wird, findet in manchen Partien einige Vermengung beider statt, wenn z. B. der Verfasser im Gegensatz gegen die Paläologie in Betreff der in ein Gesangbuch aufzunehmenden Lieder unter dem Erforderniß der Angemessenheit die doch sicherlich zum Erforderniß des Schönen, des Sprachlich-Schönen gehörende Fernhaltung starker Sprachhärten, organwidriger Elisionen, bloßer Sylbenzählung statt Sylbenmessung u. s. w. aufführt und dabei allerdings richtig sagt: „Den Anstoß, den unser Jahrhundert an verschiedenen Stellen in alten Liedern genommen hat, darf man nicht in Bausch und Bogen als Ausfluß eines verdorbenen, verweichlichten, unkirchlichen Zeitgeschmacks bezeichnen, dem in keiner Weise nachgegeben werden dürfe."

Der Raum gestattet uns nicht, die auf das Speciellste eingehenden Grundzüge, nach welchen der Verfasser, auf eine solche Theorie des Kirchenlieds basirt, nun auch eine Theorie des Gesangbuchs gibt oder die Frage erörtert, wie nun die Kirche eine Auswahl aus dem Kirchenlieder-Vorrath treffen muß, um das für den Cultusgebrauch Erforderliche und Geeignetste auch wirklich in Gebrauch zu setzen, und wie denn ein Gesangbuch beim Gottesdienst gebraucht werden soll, im Einzelnen namhaft zu machen. Diese Partie S. 205—239 ist um so wichtiger, als in so mancher evangelischen Landeskirche Deutschlands die Gesangbuchs-Noth immer noch fortbesteht oder ihrer Abhülfe sogar gewaltsam gewehrt worden ist, wie in der Rheinpfalz, und früher oder später für solche die Frage, wie ein neues Landes-Gesangbuch geschaffen werden soll, praktisch werden muß. Wir können nur zum Selbstnachlesen dieser sehr anziehenden, höchst fruchtbaren Rathschläge, die hier der Verfasser gegeben hat, einladen und beschränken uns auf einige Ausstellungen, die wir dabei in Nebenpunkten zu machen haben. Das Wittenberger sogenannte Achtliederbuch, von 1524 ist ohne Luther's Mitwirkung erschienen, und erst nachdem noch manche Enchiridien ohne sein Mitwirken von einzelnen Buchdruckern ausgegeben worden waren, besorgte er selbst sein erstes evangelisches Gemeinde-Gesangbuch, das sogenannte Klug'sche von 1529. Auch ist das Straßburger Gesangbuch von 1560 nicht von Bucer redigirt, der schon 1549 des Interims wegen Straßburg verlassen hatte und 1551 in England gestorben war, obwohl die Grundlage zu demselben das von Bucer ohne Nennung seines Namens besorgte „New auserlesen Gesangbüchlin" von 1545 bildet (S. 207). Der Grundsatz ferner, daß bei Abfassung eines Gesangbuchs vor Allem einzig nur nach den drei Hauptmerkmalen: Wahrheit, Schönheit, Angemessenheit, und ohne alle vorherige Rücksicht auch nur wenigstens auf die hauptsächlichsten Rubriken, die man sich vorher fixirt hat, die erste Auswahl zu machen sei, wird sich in praxi nimmermehr als ausführbar zeigen, wenn nicht große Weitläufigkeit bei dem Redactionsgeschäft entstehen soll, wie es auch zu weit geht, wenn z. B. eine besondere Rubrik „Neujahrslieder" für überflüssig erklärt wird (S. 211. 214. 216). Auch sollte von vornherein die

Liederauswahl, wenn sie für den kirchlichen Gemeindegebrauch nütze sein soll, noch an ein anderes Hauptmerkmal, das der Singbarkeit, gebunden sein, was von dem Verfasser hier gleich hätte erwähnt werden sollen, da er nach S. 332 doch die Meinung mit uns theilt, daß Gesangbuch und Choralbuch gleichzeitig miteinander sollten redigirt werden. Würde ein nicht singbares Lied sich um seines besonderen Inhaltes willen doch noch besonders zur Aufnahme empfehlen, so könnte es zurückgestellt werden für den nach des Verfassers zweckmäßigen Vorschlag einem jeden Gesangbuch beizugebenden Anhang für die Privat- und Hausandacht. Zu weit ferner in Betreff der Textredaction der ältern Lieder, bei welchen ohnedem nicht erst von den Hallensern (S. 227), sondern schon im 17. Jahrhundert von der fruchtbringenden Gesellschaft und der Opitzischen Dichterschule zunächst für Privatsammlungen (Dan. Hizler in Linz 1624; Josua Stegmann 1630; Fürst von Anhalt 1642), dann aber auch für Landes-Gesangbücher (Denicke und Gesenius 1646; von Stöcker in Rendsburg 1680) Aenderungen vorgenommen wurden, scheint uns der Verfasser zu gehen, wenn er nicht nur in dieser Beziehung das Berliner Gesangbuch von 1829 sehr nachsichtig beurtheilt wissen will, sondern auch den Grundsatz verwirft, daß einzelne Hauptlieder alter Herkunft unverändert stehen gelassen werden sollen (S. 229). Diese haben nicht um ihres monumentalen Charakters willen als „Grabsteine oder Denkmale längst abgetretener Männer", sondern um ihrer primitiven heroischen Kraft willen ihre besondere Bedeutung. — Kein günstiges, aber ein dieses doch nur den Uebergang vermittelnde Gesangbuch richtig charakterisirendes Zeugniß legt der Verfasser schließlich über das Württembergische Gesangbuch von 1842 noch ab, wenn er, um die Nummerzahl 500 als für ein Landes-Gesangbuch ausreichend zu erweisen, versichert, er habe bis jetzt in 21 (sollte wohl heißen 23) Jahren, seit es eingeführt ist, höchstens 270 von seinen 651 Liedern jemals beim Gottesdienst singen lassen und auch von diesen ein starkes Drittel nur selten (S. 226).

Mit ganz besonderer Sachkenntniß und in einer bei einem Theologen um so schätzenswertheren Weise ist sofort die Abhandlung über die kirchliche Musik (S. 239—387) verfaßt. Wir

Digitized by Google

glauben jedoch in einer theologischen Zeitschrift auf eine nähere Besprechung der musikalischen Partieen nicht so gründlich eingehen zu können, als wir gerne wollten, und beschränken uns, die wichtigsten Punkte nur kurz zu berühren.

Davon ausgehend, daß in allem Gottesdienst die Gemeinde das Subject ist, das denselben feiert, weist der Verfasser dem Gemeindegesang und deshalb dem Choral als der einfachen geistlichen Volksmelodie, welche die Gemeinde beim Gottesdienst singt, die Hauptstelle im musikalischen Theil des Cultus der deutsch-lutherischen Kirche zu. Während er nun für eine Choralmelodie Einfachheit und Kirchlichkeit als die beiden Hauptmerkmale statuirt und insbesondere nur eine „durchaus diatonische Stimmführung mit Ausschluß alles Chromatischen" begehrt, erklärt er die Tonart überhaupt, in der eine Melodie gebildet werde, als an sich ganz gleichgültig und spricht sich entschieden gegen die Idealisirung der sogenannten Kirchen-Tonarten aus, meint vielmehr, das moderne Tonsystem sei das allein natürliche, und stellt dem Choralcomponisten jede unserer jetzigen 12 Tonarten entweder als Moll- oder Dur-Tonart völlig frei, obgleich er die in den alten Tonarten gesetzten Choralmelodien als Kleinodien von höchstem Werth anerkennt, ihnen eine besondere Anziehungskraft durch den Eindruck des Alterthümlichen und Eigenthümlichen, den sie auf uns machen, zugesteht und sie deshalb nicht ausgemerzt oder in modernes Dur oder Moll umgesetzt wissen will (S. 285. 301—310). Bei der damit ausgesprochenen Indifferenz gegen die alten Kirchen-Tonarten scheint jedoch dem Moment zu wenig Rechnung getragen, daß eben bei diesen Tonarten allein die Folge der Töne eine streng diatonische bleibt und alle chromatischen Anklänge ausgeschlossen sind, was bekanntlich bei der modernen Choral-Melodienbildung nicht der Fall ist.

Desgleichen verlangt der Verfasser auch hinsichtlich des Rhythmus die größte Einfachheit und tritt den Versuchen der Einführung eines allgemeinen rhythmischen Choralgesangs nach den alten Rhythmen der Reformationszeit entschieden entgegen, indem er seine Ansicht in Folgendem zusammenfaßt: „Eine kleine Anzahl von Choralmelodien (12 im Ganzen) sind in ihren altem Rhythmus unzweifelhaft schöner, kraftvoller, lebendiger als im gestreckten, gleich-

artigem Takte, und wenn die Möglichkeit gegeben ist, sie einer Gemeinde einzuprägen, so ist das, sowie die Zurückführung ursprünglicher Trippeltakt-Melodien auf diesen Takt, wohl des Versuches werth. Aber in Betreff der übrigen wäre eine solche Restauration musikalisch schlechthin kein Gewinn, und dieselben sind, wie sie sich analog dem allgemeinen musikalischen Taktgesetze im Munde der Gemeinden gebildet haben, zu belassen. Und auch wo die ersteren nicht können in ihren Urformen den Gemeinden beigebracht werden, hat man keine Ursache, sich allzu sehr darob zu grämen" (S. 288 bis 296). Wir wollen nun zwar zu weit gehenden rhythmischen Tendenzen für die Neuzeit das Wort nicht reden; wenn aber der Verfasser die Meinung äußert, daß, sobald die vom Tonsetzer in einem bewegten und wechselnden Rhythmus verfaßten Melodien von den Gemeinden aufgenommen, nachgesungen und faktisch zu Gemeindegesängen gemacht worden seien, habe man sie im Munde des Volkes vereinfacht, und glaubt, der Beweis sei immer noch von den Freunden des rhythmischen Gesangs schuldig geblieben, daß die Gemeinde wirklich nach diesen Rhythmen, wie sie in den Cantionalen stehen, gesungen habe, indem die religiöse Begeisterung der Reformationszeit noch nicht auch Singen und Takt halten gelehrt habe: so glauben wir berechtigt zu sein, dem Verfasser den Beweis zuzuschieben, daß die Gemeinden die Melodien nicht so gesungen haben, wie sie nach den Cantionalen doch einzig für sie vom Tonsetzer verfaßt worden sind. Wären die Gemeinden Solches zu thun so ganz und gar nicht im Stande gewesen, so hätten die für sie und den Kirchengemeinde-Gebrauch schaffenden Tonsetzer der Reformationszeit die Melodien sicherlich nicht im bewegten und wechselnden Rhythmus, sondern so gut als die Tonsetzer der spätern Zeit sie im gestreckten gleichartigen Takte producirt. Auch hat nicht die Begeisterung blos, sondern auch die vielfachste Sangesübung in den Familien, Schulen, Zünften, Meistersänger-Schulen u. s. w., wie sie notorisch vor dem Ausbruch des 30jährigen Krieges vorhanden war, aber dann leider durch diesen mit so vielem Anderen dahingenommen wurde, den einzelnen Gemeinden, besonders Stadtgemeinden, solche Sangfertigkeit verschafft, daß sie, unterstützt von einem wohlgeschulten Chore, rhythmisch singen konnten, — zumal die aus Volksweisen stammenden

Choralmelodien, welche das Volk sicherlich nicht in zweifach verschiedener Gesangweise zugleich, in dem gewöhnlichen Gebrauch in bewegtem und wechselndem, und im Kirchengebrauch in gestrecktem gleichartigem Takte gesungen hat. (Gelegentlich ist hier auch ein Irrthum des Verfassers namhaft zu machen, als ob die Choralmelodie: „Wie schön leucht't uns der Morgenstern" aus einer zu dem Texte des Volksliedes: „Wie schön leuchten die Aeugelein der Holden und der Liebsten mein" gemachten Melodie stamme; dieses Volkslied ist vielmehr dem geistlichen Liede 100 Jahre später erst nach gedichtet worden und findet sich auch erstmals wohl in „tugendhafter Jungfrauen Zeitvertreib" um's Jahr 1660.) Und was die von dem Verfasser aus Schwaben für seine Ansicht beigebrachten Beweise betrifft (S. 289 ff.), so fragt es sich sehr, ob hier nicht zunächst die reformirten Cultusformen, die Blarer in Württemberg eingeführt hat, (auch die unter Zwingli'schem Einfluß entstandenen Straßburger Melodien gehen in Tönen von ganz gleicher Dauer) — und vielleicht auch schwäbische Unbeholfenheiten mit im Spiele sind; notorisch ist jedenfalls eine viel größere Sangliebe und Sangfertigkeit in den norddeutschen Gemeinden der Reformationszeit, was Ernst Ranke in Marburg z. B. an den niederdeutschen Gesangbüchern nachgewiesen hat.

Auch in Betreff der da und dort angestrebten Einführung eines vierstimmigen Gemeindegesangs in den Kirchen ist der Verfasser bemüht, jegliche Illusion zu zerstören. Er verlangt zwar einen auf einem klaren und einfachen vierstimmigen Satz gegründeten harmonischen Unterbau für jede Choralmelodie, meint aber, denselben sollten nicht die Menschenstimmen, sondern die Orgel übernehmen, da er die Ausführbarkeit eines vierstimmigen Satzes mit Recht für sehr schwierig hält, zumal als das richtige Zahlenverhältniß der Baßsänger zu den Tenorsängern ein sehr zufälliges ist und die zusammengehörigen Stimmen im Gottesdienst nicht wie in einem Concert zusammengestellt werden können. Wenn aber in der Schweiz reformirte Gemeinden bestehen, bei denen solch ein vierstimmiger Gesang — ohne Orgel — in Uebung ist, so hält er dies nur für möglich, wenn die Zahl den zum Gebrauch kommenden Melodien eine sehr mäßige ist und diese sehr einfach sind, „und" — sagt er ganz treffend — „der Reichthum unseres Choralschatzes um diesen Preis daran zu geben, können wir uns um so

weniger entschließen, als wir in dem Unisono der Gemeinden, vorausgesetzt, daß die Orgel mitgeht, etwas eigenthümlich Schönes, Imposantes erkennen" (S. 317—319).

Neben dem Gemeindegesang räumt der Verfasser aber auch noch im Cultus der lutherischen Kirche eine Stelle ein: 1) dem Altargesang des Geistlichen, jedoch mit Ausschluß des Singens der Evangelien und Episteln und Beschränkung desselben auf die Einsetzungs-, Segens-, Vaterunser-Worte u. s. w., meint aber, in einer Landeskirche, die seit der Reformation alles Derartige beseitigt hat, müßte die Restauration des Altargesangs des Geistlichen als katholisirend auf tiefen Widerwillen stoßen (S. 263—265); 2) dem Chorgesang, selbst in Verbindung mit Soli und mit Instrumentalmusik, weil es um denselben etwas Schönes ist, durch ihn das eigenthümlich Schöne des Unisono der Gemeinde um so klarer hervortritt und er ein sehr geeignetes Mittel ist, den reinen sabbathlichen Genuß wesentlich zu erhöhen und dem Gottesdienst eine Weihe und einen Glanz zu geben. Und dabei weist er dem Chorgesang zunächst seine Stelle an bei dem Altardienst mit seinem mannigfachen Respondiren, wobei der Gemeindegesang, der übrigens bei dem Respondiren mehr auf kurze Sätze mit wenigen Noten sich beschränken sollte, nicht zu kurz käme, und wo kein Altardienst besteht, gibt er dem Chorgesang oder der Figuralmusik einen Platz zwischen dem Orgelpräludium und dem Choral der Gemeinde, bei der Distribution des heiligen Abendmahls und selbst bei den Schlußhandlungen des sonntäglichen Gottesdienstes, wenn die Gemeinde nach der Predigt ihren Schlußchoral gesungen hat und hierauf Schlußgebet und Segen gesprochen ist (S. 266 bis 279. 338—342. 362—364). Dem bloßen Männergesang redet er nicht das Wort, sondern nur dem sogenannten gemischten Chor, nicht nur weil der enge Raum von höchstens 2½ Octaven eine echt kirchliche Stimmenführung schwer zuläßt und gute Tenore selten sind, sondern auch weil, wie in die Kirche die ganze Gemeinde gehört, Männer, Weiber und Kinder, so ebenfalls im Chor der Kirche alle diese Classen ihr Charisma zum gemeinen Besten verwenden sollen (S. 304 ff). Als Musikstücke hiefür will er der Zeitlänge wegen weniger Cantaten empfehlen, so sehr durch sie

das Dramatische in den Cultus berechtigterweise eingreifen könnte. Der hiebei von dem Verfasser erwähnte Versuch des Joh. Klaj in Nürnberg um's Jahr 1644, die Kirchenmusiken auch durch declamatorische Abschnitte zu bereichern, gehört jedoch in keiner Weise hieher, denn dessen Productionen waren lediglich an die Stelle des Meistersingens getreten, das früher in der Katharinenkirche zu Nürnberg nach beendigtem Gottesdienst gehalten worden war, weil nur geistliche Aufgaben dabei geduldet wurden, und fand gleichermaßen erst, nachdem der Gottesdienst bereits ganz beendigt war, in der Sebalduskirche statt (vgl. Jul. Tittmann, kleine Schriften zur deutschen Literatur- und Culturgeschichte, 1. Theil, Göttingen 1847). Lieber als Cantaten jedoch möchte der Verfasser Motetten d. i. Musiken zu einem biblischen Spruch (mot), auch Musikstücke mit lateinischem Text, Choralfigurationen u. s. w. empfehlen (S. 343—346).

Der neuerdings vielfach in Anregung gebrachten Psalmodie dagegen weiß der Verfasser selbst nicht beim Chorgesang eine Stelle einzuräumen, oder vielmehr, nachdem er ihre Unausführbarkeit durch Gemeindegesang dargelegt, und ein Hinzunehmen des Psalters als Gemeindegesangbuchs neben dem evangelischen Gesang- und Choralbuch als ein embarras de richesse bezeichnet hat und das Psalmiren höchstens in der Matutine oder Vesper geeignet gefunden hat, kommt er im Abschnitt über den Chorgesang, trotzdem, daß er S. 262 erklärt hatte, hier näher darauf eingehen zu wollen, mit keiner Sylbe mehr darauf zu sprechen. „Der Protestantismus kann sich“ — das ist in diesem Punkt seine Herzensmeinung —, „auch wenn er die Continuität mit der alten und mittelalterlichen Kirche noch so treu bewahren will, doch die Formen derselben nur soweit aneignen, als sie seinem Geiste nicht widersprechen; und die Ausbildung der Musik in Melodie und Harmonie macht es unserm Ohr unmöglich, den einer anderen Stufe musikalischer Entwicklung angehörigen Kunstformen denselben Werth zuzuerkennen, den sie für andere Zeiten gehabt haben.“

Treffliches weiß der Verfasser noch zu sagen über die Bedeutung, die dem Orgelspiel in dem Cultus der lutherischen Gemeinde zukommt (S. 368—387), wobei wir der Kürze halber nur noch erwähnen, wie er bemüht ist, einestheils die Illusion zu zerstören,

als müsse das Präludium, das nach seiner Ansicht ein volltönendes, die ganze Herrlichkeit und Macht der Orgel den Eintretenden kundthuendes Spiel, aber auch ein freies, eigenes Product des Organisten sein soll, eigentlich schon über das Evangelium in Noten predigen, anderntheils dem Puritanismus entgegenzutreten, der bei der Begleitung des Gemeindegesangs durch die Orgel die Zwischenspiele derselben zwischen den Zeilen und Strophen ausschließen will, wobei er selbst das Aushalten des letzten Tones der Melodie bis zum Anfang der neuen Zeile als leer klingend bezeichnet und ein paar durchgehende Noten oder Accorde für das Gehör fordert, — Uebergänge, die der Organist selbst finden müsse. Das nimmt sich nun zwar principiell ganz richtig aus; aber die rauhe Wirklichkeit wird eben doch in gar vielen Fällen eine Beschränkung fordern auf das bloße Aushalten des Leitetons zwischen den einzelnen Zeilen. Beachtenswerth ist noch die zum Schlusse des Ganzen geschehene Hinweisung auf die Wichtigkeit des Verbands der Schule mit der Kirche und des großen Schadens, der der Kirche durch die Trennung oder Lockerung des Verbands auch dadurch droht, daß sie dann an den vorherrschend realistisch-gebildeten Lehrern nur noch ungenügend gebildete Organisten oder gar keine mehr hat und anderweitige sich suchen muß. —

So enthält denn das Palmer'sche Werk goldne Regeln für alle zum unmittelbaren Dienst an den evangelischen Gemeinden und insbesondere auch für die zum Kirchenregiment und damit zur Schaffung eines würdigen Kirchengesangs Berufenen. Das ist seine praktische Bedeutung. Seine wissenschaftliche Bedeutung aber ist die Erhebung der Hymnologie zu einer besondern praktisch-theologischen Wissenschaft, der fortan unter den akademischen Lehrfächern überall ein fester Platz gebührt, und die evangelische Kirche ist dem Verfasser zu großem Danke verpflichtet, daß er ihr mit diesem geist- und taktvoll bearbeiteten Werke die erste vollständige und durchgreifende systematische Construction einer Hymnologie gegeben hat.

E. E. Koch.

3.

F. Splittgerber, Schlaf und Tod. Erster Band in zwei Lieferungen: Einleitung, Schlaf und Traum, Schlafwandeln, Ahnungsvermögen. Halle, bei Fricke, 1865.

Wenn der Verfasser vorliegender Schrift sich vor einigen Jahren der theologischen Welt durch eine Monographie über Tod, Fortleben und Auferstehung bekannt machte, so hatte er damit immerhin schon ein schwieriges Gebiet betreten; doch war es noch erhellt von dem Lichte des göttlichen Wortes. Ungleich schwieriger aber noch ist die Aufgabe, die er sich jetzt gestellt hat, die Bedeutung der Träume, der Ahnungen und des Aufleuchtens der Seele im Sterben festzustellen: nicht nur, weil hierfür ihm das Wort Gottes keinen Anhalt mehr bot, sondern auch weil einerseits sich der Thatbestand auf diesem Nachtgebiete des Seelenlebens so ungemein schwer nachweisen läßt, andererseits es nicht minder schwierig ist, ihnen im Organismus der Psychologie die richtige Stellung anzuweisen. Der Verf. hat auch selbst gefühlt, wie ihm die Scylla der Akrisie und die Charybdis der Hyperkritik gleicherweise drohten. Aber das Allerschwierigste hat derselbe doch unternommen, indem er diese Nachtseiten des Seelenlebens zur Polemik gegen den Materialismus ausbeuten und durch die von ihm gewonnenen Resultate Dasein, Immaterialität und Ewigkeit der menschlichen Seele beweisen will. Ob diese polemisch-apologetische Tendenz, die sich durch das ganze Werk hindurchzieht, überhaupt in dieser Weise realisirbar war, ist dem Referenten höchst zweifelhaft. Es ist mit diesen Fragen wie mit allen übersinnlichen Dingen: sie lassen sich durch Empirie überhaupt nicht beweisen; ich kann den Standpunkt des Gegners in seiner Schwäche aufweisen, den meinigen wahrscheinlich machen, aber mehr als dies wird hier nie gelingen. Schließlich ist die Seelenfrage dem Gebiet des Glaubens zugehörig, nicht dem der Erfahrung. So wenig alle Beweise für das Dasein Gottes beweisende Kraft haben, so wenig werden die verbürgtesten Beweise

von eingetroffenen Ahnungen und bedeutungsvollen Träumen dem Zweifler oder Ungläubigen die Existenz einer immateriellen Seele erhärten. Es gilt hier mutatis mutandis der Spruch: „Hören sie Mosen und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht hören, ob einer von den Todten zu ihnen käme." Wer es vermag, Alles, was Kunst und Wissenschaft, namentlich auch Philosophie und Theologie geleistet haben, aus dem Nervenleben zu erklären, der sollte nicht auch bei einer Ahnung, einem Traume, dessen Bedeutung er nicht ableugnen kann (und das wird bei den Meisten möglich bleiben) dasselbe vermögen? Aber freilich erkennt der Verfasser gelegentlich selbst an, daß entschiedenen Materialisten gegenüber seine Beweisführung nicht ausreicht (Vorr., S. XI); desto mehr hofft er dadurch auf schwankende Gemüther zu wirken. Aber auch dies können wir ihm nicht zugeben. Wer noch nicht zur Klarheit gekommen ist über die Grundfrage: ob Stoff ob Geist, — der wird sich von der Nachtseite des Seelenlebens entschieden abgestoßen fühlen, und je mehr daraus von gegnerischer Seite gemacht und gefolgert wird, um so mißtrauischer wird er gegen diese Folgerungen werden, während vielleicht andere Ausführungen als die diesem Gebiete entnommenen einen gelehrigen Schüler in ihm gefunden hätten. Referent ist der entschiedenen Meinung, daß die hier behandelten Gebiete zu dunkel und schwierig sind, um von ihnen aus die Principien der Psychologie zu beweisen; sie können nur von bereits feststehenden Grundsätzen aus beurtheilt werden und denselben dann etwa zur Bestätigung dienen. Es gibt selbst unter denen, welche den psychologischen und religiösen Standpunkt des Verfassers theilen, Viele — und Referent gehört selbst zu ihnen —, die von vornherein gegen die Nachtgebiete der Seele eines Mißtrauens, gelinder ausgedrückt, ihnen gegenüber eines unbehaglichen Gefühls sich nicht erwehren können. Diesen die Realität der in Frage stehenden Erscheinungen durch Facta zu belegen, das Verständniß derselben durch psychologische Erörterung nahe zu bringen: das wäre unseres bescheidenen Erachtens eine schon hinreichend schwierige und lohnende Aufgabe des Verfassers gewesen, jedenfalls bei dem dermaligen Stande der Sache die erste, während die hier gegebene Bekämpfung des Materialismus uns nicht zureichend, keinenfalls aber lohnend erscheint.

Digitized by Google

Gehen wir nun von dem zuletzt angedeuteten Standpunkte an das vorliegende Werk heran, so fühlt sich Referent dem Herrn Verfasser zu lebhaftem Danke verbunden: er hat sich durch die gegebenen Erörterungen nicht allein zu erneutem Durchdenken der fraglichen Punkte bewogen gefühlt, sondern kann auch im Ganzen den Anschauungen des Verfassers nur beipflichten. Zunächst hat derselbe mit großem Fleiße die gesichertsten Beispiele aus einer großen Zahl von Quellen ausgesucht und auf diese Weise eine solche Phalanx hergestellt, daß man nicht wohl an der Thatsächlichkeit der betreffenden Seelenzustände und Seelenäußerungen zweifeln kann. Und diese thatsächliche Begründung war ja auch das Erste, was Noth that, zumal sie in dieser übersichtlichen Vollständigkeit bisher in unserer Literatur fehlte; nur an einem Punkte scheint uns der geehrte Verfasser die nöthige Vorsicht außer Augen gelassen zu haben. Wo er über den prophetischen Hellblick redet, führt er als Beispiel desselben Manches an, was doch wohl der unbefangenen Betrachtung kaum dazu geeignet erscheint. Wenn er z. B. die Stellen, an welchen Homer, Aeschylus und Horaz die Gewißheit aussprechen, daß ihr Ruhm die Zeiten überdauern werde, dahin zieht, so kann man darin doch wohl nur das Bewußtsein von dem bleibenden Werth ihrer Werke, nicht aber eine Weissagung sehen, namentlich aber — Hor. Epist. I, 20, 17 als Prophetie zu betrachten, statt als einen zufällig eingetroffenen Scherz, mit welchem es dem Dichter selbst so hoher Ernst kaum war, das scheint uns allzu gewagt. Ebensowenig kann Referent in der angezogenen Stelle des Thucydides (I, 10) in den rein hypothetisch hingestellten Sätzen eine Weissagung erkennen, oder bei den aus Demetrius Phalereus und Polybius (S. 231. 232) genommenen Worten mehr als den richtigen staatsmännischen Blick derselben bewundern. Selbst die merkwürdigen Worte Baco's über die Dampfwagen und Dampfschiffe, welche S. 236 angeführt werden, vermögen wir nicht als wirkliche Prophetie gelten zu lassen, sondern nur als einen überaus scharfen, für jene Zeit allerdings wunderbaren Blick in die Macht des Dampfes. Ebenso können wir dem Verfasser nicht ganz beistimmen, wenn er das *δαιμόνιον* des Sokrates als ein besonders ausgebildetes Ahnungsvermögen auffaßt (S. 216), während es bei reiflicher Erwägung sich doch

auf ein besonders helles Gewissen beschränkt. Namentlich die Aussage des Sokrates, wonach das Dämonium ihn nur abmahnte, nie zu etwas antrieb, also nur negativ, nicht positiv sich äußerte, scheint uns hierfür entscheidend zu sein, und es ist von geringer Bedeutung, daß der Philosoph selbst dabei allerdings an directe göttliche Eingebung gedacht zu haben scheint.

Gehen wir von den in dem vorliegenden Werke beigebrachten Thatsachen über zu den psychologischen Erörterungen, so finden wir zunächst im ersten Capitel eine Auseinandersetzung über das Wesen des Schlafes. Der Verfasser faßt denselben mit Recht als eine relative Lösung der Seele vom Körper, wodurch nicht allein dieser, sondern auch die Seele selbst sich kräftige und erneuere. Er sei eine „Verinnerlichung des Seelenlebens", ohne daß doch das Band mit der Außenwelt vollkommen gelöst werde. Ebenso richtig ist, daß der Schlaf eine Senkung (καταφορά) des Seelenlebens ist, während im Traume schon wieder eine ἀναφορά desselben stattfindet, das Band zwischen Seele und Körper sich wieder fester zusammenzieht. Doch hätten wir gewünscht, daß der Verfasser keine so scharfe Scheidewand gezogen hätte zwischen Schlafen und Träumen, wie er S. 63 thut. Unseres Erachtens ist ein traumloser Schlaf im engeren Sinne des Wortes gar nicht denkbar. Die Seelenthätigkeit, wenn es überhaupt eine gibt, kann niemals aufhören; das menschliche Denken zieht sich in einer ununterbrochenen Reihe durch das menschliche Leben, auch durch den Schlaf hindurch, nur daß wir im Schlafen wie im Wachen zwischen solchen Gedanken zu unterscheiden haben, die dem Menschen zum Bewußtsein kommen, und solchen, deren er sich gar nicht bewußt wird. Im Wachen findet schon dieser Unterschied statt: gehen wir nämlich z. B. einen uns bekannten Weg, so werden wir uns der einzelnen Gedanken gar nicht bewußt, vermöge deren wir nun diese, dann jene Straße gehen, sondern es beschäftigen uns etwa ganz andere Gedankenreihen; dennoch ist jenes doch keineswegs ein mechanischer, rein körperlicher Act, sondern beruht auf einer Menge von Gedanken und Entschlüssen, deren wir uns nur eben nicht als solcher bewußt werden. Ebenso ist die Seele während des Schlafes in fortwährender Thätigkeit, sei sie uns bewußt oder nicht, un-

Seelenthätigkeit im Schlafe heißt Träumen. Genau genommen können wir also nicht von einem traumlosen Schlafe reden, sondern nur zwischen bewußten Träumen und solchen unterscheiden, welche sich dem Bewußtsein entziehen. Hätte sich der Herr Verfasser auf diesen Standpunkt gestellt, so würde sich eine Menge ebenso schwieriger wie interessanter Fragen ihm ergeben haben, die noch in seine Untersuchung einschlagen, namentlich die, worin es begründet ist und wie es zugeht, daß wir Gedanken haben, die sogar (und das selbst im Schlaf) auf den Körper wirken können, ohne daß wir uns ihrer bewußt geworden sind, und was es überhaupt heißt, sich eines Gedankens bewußt werden. Ebenso hätte die bei dem Träumen so besonders wunderbare Ideen-Association die Frage nach dem Wesen und den Gesetzen derselben nahe gelegt, welche der Verfasser vollkommen übergeht. Im Uebrigen halten wir gerade die Paragraphen über die Steigerung des metaphysisch-intellectuellen Seelenlebens im Traum, namentlich aber die über die ethisch-religiöse Bedeutung der Träume mit für das Beste und geradezu Vortreffliche, was der Herr Verfasser sagt. Verhältnißmäßig kurz behandelt derselbe im Anfang der zweiten Lieferung das Schlafwandeln, da dasselbe ja in der That als krankhafter Zustand für seine apologetischen Zwecke weniger paßt; doch hat er mit Klarheit S. 189 dasjenige hervorgehoben, was sich daraus in der That folgern läßt: daß nämlich sich auch hier die Obmacht der Seele über den Leib bewährt. Um so ausführlicher wird dagegen das Ahnungsvermögen behandelt. Allerdings gibt der Verfasser keine eigentliche psychologische Erklärung der hier in besonderer Fülle beigebrachten Beispiele, sondern zieht sich auf eine divinatorische Anlage im Menschen, einen Rest des göttlichen Ebenbildes zurück, wodurch ferne Ereignisse nicht nur dem Geiste des Menschen als gegenwärtig erscheinen, sondern sogar zu phänomeneller Gestaltung sich condensiren. Und das mit Recht; nur möchten wir schließlich fragen, ob der Verfasser nicht zu viel sagt, wenn er einen „persönlichen" Geist und dazu einen „unsterblichen" aus dem Ahnungsvermögen folgert? Sollte nicht der Pantheist die Ahnungen von seinem Standpunkte aus [illegible] so gut erklären können, als der Herr Verfasser von seinem [illegible]?

Wir haben im Einzelnen und im Ganzen mehrfache Ausstellungen gegen das vorliegende Werk gemacht. Möge der Herr Verfasser daraus abnehmen, mit welchem Interesse wir seine Schrift gelesen und wie mannichfach uns dieselbe angeregt; wir aber fühlen uns um so mehr gedrungen, schließlich noch einmal demselben zu danken für die mannichfache Belehrung und Erhebung, die wir diesem Bande entnommen haben, und welche wir von dem folgenden erwarten.

Colberg, September 1865.

E. Haupt.

Zur Beachtung.

Die längst in Aussicht gestellte Biographie des verewigten Begründers unserer Zeitschrift, des Herrn Prälaten D. Carl Ullmann, liegt uns nunmehr vor. Sie ist von der Hand unseres verehrten Mitarbeiters, des Herrn D. Beyschlag, der dem Vollendeten in den letzten Jahren seines Lebens besonders nahe stand, geschrieben und wird in ihrer wohlgelungenen, ebenso von dem Geiste der Liebe und Pietät, wie von dem Geiste der Wahrheit beseelten Ausführung den Lesern der „Studien und Kritiken" und allen Freunden und Schülern des Entschlafenen, welche sein Bild in treuer und lebendiger Erinnerung bewahren möchten, gewiß willkommen sein.

Es war unsere Absicht, dieselbe dem vorliegenden Hefte unserer Zeitschrift einzuverleiben. Indeß konnte diese Absicht nicht zur Ausführung kommen. Von dem seligen Ullmann ist uns nämlich eine von ihm selbst verfaßte Denkschrift über „seinen Antheil an der Regierung der evangelischen Kirche Badens" als sein Vermächtniß an uns anvertraut worden, mit dem Wunsche, daß wir dieselbe in den „Studien und Kritiken" veröffentlichen möchten. Nun stellte es sich aus mancherlei Gründen als wünschenswerth heraus, daß diese Denkschrift in Verbindung mit der Biographie erscheine. Durch beides zusammen wäre aber der Raum dieses Heftes vollständig in Anspruch genommen worden, und wir wären genöthigt gewesen, einige Artikel, deren baldiger Abdruck uns sehr angelegen sein mußte, noch länger zurückzuhalten.

Darum glaubten wir das Anerbieten des Herrn Verlegers, die Biographie und die Denkschrift zusammen in einem besonderen Ergänzungshefte zu dem laufenden Jahrgange unserer Zeitschrift auszugeben, dankbar acceptiren zu sollen. Es wird einen integrirenden Bestandtheil der „Studien und Kritiken" bilden und den Abonnenten zu einem sehr mäßigen Preise dargeboten werden. Um jedoch auch dem Wunsche Anderer, in den Besitz dieser Erinnerungsblätter zu gelangen, möglichst entgegenzukommen, wird der Herr Verleger dasselbe zugleich als besondere Schrift in den Buchhandel bringen. Wir hegen die Hoffnung, daß die von uns getroffene Auskunft die Billigung unserer Leser finden werde.

Im September 1866.

Die Redaction.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Im gleichen Verlage erscheint:

	Thlr.	Sgr.
Theologische Bibliothek, die Werke von Neander, Tholuck, Ullmann enthaltend, 45. Lieferung .	—	20
Zum Abschluß sind gekommen:		
Neander, Dr. A., Werke, 1—13. Bd.	21	14
Tholuck, Dr. A., Werke, 1—8. Bd.	10	14
Ullmann, Dr. C., Werke, 1—4. Bd.	6	18
Neander, Dr. A., Apostelgeschichte. 5. Aufl. . . .	3	10
— — Kirchengesch. 4. Aufl. 9 Bände.	15	—
Tholuck, Dr. A., Stunden der Andacht. 7. Aufl., 2. Abdr.	2	—
Ullmann, Dr. C., Sündlosigkeit Jesu. 7. Aufl., 2. Abdr.	1	14
— — Historisch oder Mythisch? 2. Aufl.	1	—
— — Reformatoren vor der Reformation. 2. Aufl. 2 Bände	4	20
Kritzler, Heinrich, Humanität und Christenthum. 1. Bd.	2	—
Krummel, L., Geschichte der böhmischen Reformation .	3	—
Enke, August, Das Pfarrhaus ein Missionshaus. 12⁰. cart.	—	8
Schulze, Dr. L., Passions- und Osterpredigten. gr. 8⁰. geh.	—	20
Wintzingerode, Graf Wilko: Graf Heinrich Levin Wintzingerode, ein würtemberger Staatsmann. 8⁰. geh. .	—	15
Hey, Wilhelm, Noch fünfzig Fabeln für Kinder. In Bildern, gezeichnet von Otto Speckter. Nebst einem ernsthaften Anhange. 8⁰. cart. Wohlfeile Ausgabe	—	15
Lentz, Dr. C.: Dr. Martin Kemnitz	1	10
Hopf, Dr. K., Historisch-genealogischer Atlas, Bd. II, 4. Heft. Fol. geh.	2	—
Mücke, J. F. A., Albrecht I. von Habsburg, Herzog von Oesterreich und Römischer König. Ein Beitrag zur Deutschen Staaten- und Reichsgeschichte im 13. und 14. Jahrhundert. gr. 8⁰. geh.	1	—
Petersen, Dr. August, Gottes friedebringender Segen in Kriegeszeit. Predigt. 5. Abdr. gr. 8⁰. geh. . . .	—	3
Bodemann, Friedrich Wilhelm, Lebensbilder treuer Glaubenszeugen. 8⁰. geh.	1	6
Cremer, Hermann, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 1. Hälfte. gr. 8⁰. geh.	1	10

Unter der Presse befindet sich:

Heeren und **Ukert**, Geschichte der europäischen Staaten, 34. Liefg. 2. Abth. Russische Geschichte. Ergänzungsband.

Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. 2. Aufl.

Uetterodt, Graf Ludwig: Ernst Graf zu Mansfeld, 1580—1626.

Hupfeld, Die Psalmen. 2. Aufl. Herausgeg. v. Dr. E. Riehm.

Beyschlag, Dr. Carl Ullmann. Eine biographische Skizze.

Kritzler, Humanität und Christenthum. 2. Bd.: Cultur und Kirche.

Mücke, J. F. A., Julian's Kriegsthaten.

Zahn, Dr. Theod., Marcellus von Ancyra.

Hey, Wilhelm, Fünfzig Fabeln für Kinder. In Bildern gezeichnet von Otto Speckter. Nebst einem ernsthaften Anhange. Neue Ausgabe mit Holzschnitten nach neuen Zeichnungen. Lex.-8°.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1866. Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Zahn, Papias von Hierapolis.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Hauck, ein Wort „zur Auslegung der Stelle Gal. 3, 20 von Professor D. Vogel in Wien".
2. Bindseil, Bemerkungen über die Tischreden Luther's.

Recensionen.

1. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie; rec. von Köstlin.
2. Ohly, Pastoralblatt für die evangelische Kirche; rec. von Hauck.

Kirchliches.

1. Merz, die evangelische Missionsgesellschaft zu Basel.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1866. Viertes Heft.

IX. Kritische Studien zu Meister Eckhard von Lic. W. Preger.

X. Briefe der Aebtissin Sabina im Kloster zum Heiligen Kreuz in Bergen an ihren Bruder Wilibald Pirkheimer. Mitgetheilt von Dr. Lochner.

XI. Die Entwickelung und Bereicherung des canonischen Rechts durch den Papst Innocenz III. Von Dr. theol. C. Ulr. Hahn.

XII. Einige Betrachtungen über die Secten innerhalb der ev. Kirche, als Einleitung zu dem Leben Joh. Tennhard's. Von Fr. Klemme.

Verlag von **Ernst Bredt** in **Leipzig**:

Delitzsch, Dr. Franz, Zur Geschichte der jüdischen Poesie. 1836. 1 Thlr. 10 Sgr.

— — **Der Prophet Habakuk, ausgelegt.** 1843. 1 Thlr. 10 Sgr.

Beide Werke zusammen liefert jede Buchhandlung für 1⅔ Thlr.

Verlag von **J. Guttentag** in **Berlin.**

Soeben sind neu erschienen:

Strauß, David Friedrich, Lessing's Nathan der Weise. Zweite Auflage. 179 Seiten. Preis 12 Sgr.

Heyne, Dr. Otto, Der Kurfürstentag zu Regensburg von 1630. X u. 202 Seiten. Preis 25 Sgr.

Bei **Johann Ambrosius Barth** in **Leipzig** ist erschienen:

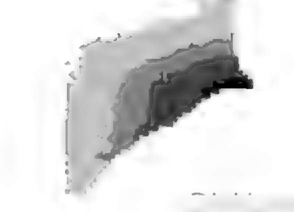
Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache

von Friedrich Böttcher, weiland Dr. theol. und phil., der Historisch-theologischen und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu Leipzig ordentlichem Mitgliede. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und mit ausführlichen Registern versehen von **Ferdinand Mühlau**, Dr. phil., der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ordentlichem Mitgliede. Ersten Bandes erste Hälfte. gr. Lex. 8⁰. geh. Preis: 2 Thlr. 20 Ngr.

Die Fortsetzung des Werkes ist unter der Presse und wird der Schluss des ersten Bandes um Neujahr 1867 erscheinen, der zweite und letzte Band noch vor Ende des Jahres 1867.

In der **Fr. Wagner**'schen Buchhandlung in **Freiburg i. Br.** erschien soeben:

Wörter, Fr., Dr. Professor. **Der Pelagianismus** nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Dogma's von der Gnade und Freiheit. Gr. 8⁰. Preis: Thlr. 2. 20 Ngr. oder fl. 4. 40 kr.



Von uns wurde ausgegeben und steht gratis zu Diensten:

Nr. III.

Antiquarischer Katalog.

Theologie, Philosophie, Orientalia etc.

(circa 2500 Nummern).

Das Verzeichniß enthält eine reiche Auswahl guter Bücher und kann entweder von uns direct oder durch jede Buchhandlung bezogen werden.

Dresden, September 1866.

Justus Naumann's Buchhandlung.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Niedner, Chr. Wm., weil. Prof., Dr., **Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte** von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart. Neueste, von dem Verfasser kurz vor seinem Tode ausgearbeitete Auflage. 62 Bogen in Lex.-Format. Preis 4 Thlr.

— — **Einleitung in die Geschichte der Philosophie und Theologie christl. Zeit als Wissenschaft u. Lehre.** 29 Bgn. 1 1/2 Thlr. (Ein vollständiges Lehrbuch der Dogmengeschichte.)

— — **Geschichte der Philosophie des Alterthums.** 8 Bgn. 7 1/2 Sgr.

— — **Geschichte der Philosophie neuester Zeit vom Ende des 18. Jahrhunderts.** 9 Bgn. 7 1/2 Sgr.

In meinem Verlage erschien soeben:

Die Herrlichkeit des Herrn. Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres, zum Vorlesen bei kirchlichen und häuslichen Gottesdiensten und zum Gebrauch im Kämmerlein. Von **E. Rausch,** Pfarrer.

Theodor Hay.

(J. C. Krieger'sche Buchhandlung.)

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. C. I. Nitzsch, D. I. Müller, D. W. Beyschlag
herausgegeben
von
D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1867, zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1867.

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Der Brautzug des Hohen Liedes

(Cap. 3, V. 6—11).

Von

Prof. D. Schlottmann in Halle.

Wie man auch über die Entstehung und den nächsten buchstäblichen Sinn des Hohen Liedes denken mag, so wird sich immer auf's Neue das Recht bewähren, in der dort dargestellten irdischen Liebe das Bild der höheren göttlichen Liebe zu erblicken, welche die Gemeinde mit ihrem himmlischen Herrn verknüpft. Auch Herder, der zarte und geistvolle buchstäbliche Erklärer, hält das Recht jener Anwendung als für den lebendigen christlichen Glauben so selbstverständlich fest, daß er den Gegnern zuruft: „Die Kirche, die ihr im Sinne habt, mag freilich ohne Christum sein; sie hat auch seiner nicht nöthig."

Freilich tritt er ebenso entschieden jener willkürlichen und vielfach geistlosen und hölzernen Allegorese entgegen, welche sich nicht an den lebendigen Hauch der Empfindung und Totalanschauung hält, sondern aus allen Einzelnheiten des Buchstabens einen lehrhaften dogmatischen Sinn mühsam herauszuklauben sucht. An dieses Streben hat sich die höchst beklagenswerthe, ja empörende Verirrung angeschlossen, als ob der nächste buchstäbliche Sinn des Hohen Liedes, abgesehen von der geistlichen Deutung, unsinnig und unsittlich sei. Dagegen verwahrt sich schon Luther auf's stärkste mit dem Bemerken: „Der heilige Geist hat einen keuschen Mund

und ein reines Herz" (Opp. Lat. ed. Jen. IV, 288). Auch auf die älteste kirchliche Tradition kann man sich bei jener Meinung mit nichten berufen. Schon Origenes, der Vater der kirchlich-allegorischen Auslegung des Buches sucht diese auf dem Grunde einer durchgängig verfolgten »historiae species«, einer »dramatis in modum composita historica explicatio« a) aufzurichten und zeigt dabei mehrfach ein lebendigeres Verständniß der orientalisch-poetischen Anschauung, als viele neuere Erklärer. Unter den ähnlich verfahrenden römisch-katholischen Auslegern hebe ich zwei berühmte Namen hervor, den des großen spanischen Dichters und Theologen Luis de Leon b) und den Bossuet's.

Im Folgenden behandeln wir einen kurzen Abschnitt des Hohen Liedes, der zu den im Ganzen klareren und leichter durchsichtigen des Buches gehört, aber dennoch eine Menge von sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten darbietet und daher zu den verschiedensten Auffassungen Anlaß gegeben hat. Es zeigt sich auch hier, daß kaum ein Buch des A. T.'s mehr zu sorgfältigen archäologischen Untersuchungen auffordert, als dieses. Sie werden hoffentlich, so sehr sie in's Kleine gehen müssen, nicht ohne Gewinn auch für eine lebendigere Anschauung des althebräischen Lebens bleiben.

Uebersetzung.

1.

III, 6. Wer ist's, die da heraufkommt aus der Wüste,
gleichend Säulen des Dampfes
aus Räucherwerk von Myrrhen und Weihrauch,
aus allerlei Spezereien des Krämers?

2.

7. Siehe! das eigne Tragbett Salomo's —
sechzig Helden rund umher,
aus der Zahl der Helden Israel's,

a) Origenes ad Cant. I, 1 nach Rufin's Uebersetzung.

b) Luis de Leon, in welchem sich eine feine humanistische Bildung mit inniger Frömmigkeit verbindet, hat unlängst durch C. A. Wilkens eine anziehende monographische Darstellung erhalten. Man vergl. bei diesem S. 206 ff.

Google

8. sie alle Schwertträger,
im Kampfe wohlgeübt,
jeder sein Schwert an der Seite
für den Fall eines Schreckens in der Nacht.

3.

9. Eine Sänfte machte sich der König Salomo
aus Holz vom Libanon.
10. Ihre Säulen machte er silbern,
ihre Wände golden,
ihren Sitz von Purpur, —
ihre Mitte schmückt die Geliebte
aus der Zahl der Töchter Jerusalems.

4.

11. Gehet aus und sehet, Töchter Zions, den König Salomo,
in der Krone mit der ihn krönte seine Mutter
am Tage seiner Hochzeit,
am Tage der Freude seines Herzens.

Die Braut kommt, von Frauen und Jungfrauen umgeben [a]), von der Landschaft her nach Jerusalem. Salomo hat ihr seine prächtige Sänfte entgegengeschickt. Der Weg wird, wie das unter jenem Himmelsstrich noch jetzt gewöhnlich ist, theilweise bei Nacht vollendet. Sechszig bewaffnete Krieger dienen dabei als Ehrengeleit und als Bedeckung. Eben jetzt naht der Zug von der Wüste her der alten Königsstadt. Schon wird es dort lebendig. Salomo, der die Meldung empfangen hat, erwartet die Braut und steht im Begriff aus dem Palast hervorzutreten, um sie zu empfangen. Dann können alle Töchter Zions ihn schauen in der Hochzeitskrone, mit der seine Mutter ihn geschmückt hat.

Eine treffende Parallele scheint sich mir in einer Stelle des größeren Gedichtes darzubieten, welches Claudian neben mehreren kleineren Oden zu der Hochzeit des Honorius und der Maria gesungen hat. Er schildert, wie die Braut in ihrer Wohnung die letzte Hand an ihren Schmuck legt, während vor der Thür schon

---

a) Man vergl. in Beziehung darauf die weiter unten folgende Bemerkung zu V. 7.

die römischen Frauenwagen (pilenta) strahlen, welche sie mit ihrer Begleitung dem ihrer harrenden Princeps entgegenführen sollen:

> „ante fores jam pompa sonat, pilentaque sacram
> praeradiant ductura nurum. Calet obvius ire
> jam princeps tardumque cupit discedere Solem."

Und auch in dem großen, glänzenden cäsarischen Rom, das längst eine orientalische Etikette an dem Hofe seiner Herrscher gewohnt war, sollte das Volksthümliche einer solchen Feier nicht fehlen, das freilich in dem bescheideneren Jerusalem während der Blüthezeit seines Königthums ungleich frischer sich entfalten durfte. Claudian singt:

> „laxet terribiles majestas regia fastus,
> et sociam plebem non indignata majestas
> confundat turbae proceres, solvantur habenis
> gaudia" —.

Daß die Braut dem Bräutigam im festlichen Zuge zugeführt wurde, war bekanntlich nicht nur bei den alten Hebräern (Ps. 45, 15 f.)[a]), sondern auch bei den Griechen und Römern allgemeine Sitte[b]), wie sie es bei den Morgenländern noch jetzt ist. Daß dieselbe bei den weit auseinandergesprengten Gliedern der indogermanischen Völkerfamilie aus der gemeinsamen asiatischen Urzeit herstammt, wird auch durch gewisse Uebereinstimmungen des Sprachgebrauchs verbürgt. Aus jener feierlichen öffentlichen Heimholung erklärt es sich, daß der Abschluß einer vollgültigen Ehe ebenso bei den Griechen und Römern durch γυναῖκα ἄγειν, uxorem ducere ausgedrückt wird, wie bei den Indern durch das analoge vah (= vehere). Bei den letztern bedeutet die von dieser Wurzel abgeleitete Participialform ûdhâ (die Heimgeleitete) schlechthin die rechtmäßige Gattin, während anûdhâ (dasselbe Wort mit dem *a* privativum, also = Nichtheimgeleitete) Bezeichnung der Un-

---

a) Mit dieser Stelle vergleiche man auch die des Schi-King, bei Rückert S. 18: „Zu des hohen Schlosses Zinnen kommt die Braut mit frohen Sinnen im Geleit von hundert Dienerinnen."

b) Vgl. K. F. Hermann, Griech. Antiquit., Bd. III, S. 149. — Becker-Marquardt, Röm. Alterthümer, Bd. V, S. 50.

vermählten oder auch der Concubine ist[a]). Pott und Böhler haben das lateinische uxor auf denselben Stamm zurückzuführen gesucht, was freilich problematisch sein dürfte[b]). Jedenfalls ist es aber eine sachliche Analogie, daß die sponsa nach altrömischem Rechtsbegriff zur uxor wird »statim atque d u c t a est, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit«. — Dies Alles möge dazu dienen, um die alterthümliche Weihe der Scene zu vergegenwärtigen, welche das Hohe Lied uns vorführt.

Im Morgenlande war bei einer solchen Heimholung seit alter Zeit die Sänfte in Gebrauch. Die Araber haben ein ganz besonderes Wort für die Sänfte, in welcher die Braut bei jener Feier geführt wird[c]). Kam die Braut von auswärts her, so war die Brautsänfte zugleich die Reisesänfte. Daß in solchem Falle Salomo seine eigene Prachtsänfte entgegensandte, hat nichts Auffallendes. In Dschami's „Joseph und Suleicha" [d]) erbietet sich sogar der ägyptische Großvezir, der Suleicha's, der auswärtigen Königstocher, Hand erhält, ihr für sie und ihr Gefolge zweihundert goldene Sänften entgegenzusenden. Dort nimmt das freilich ihr königlicher Vater nicht an, sondern betrachtet es als Ehrensache, selber mit königlicher Pracht der geliebten Tochter den Reisezug auszustatten, wie denn insbesondere ihre Sänfte, reichgeschmückt wie ein Brautgemach, als ein Wunder der Kunst gepriesen wird. Aber anders verhält es sich natürlich mit dem Brautzuge der Sulamith, welche der König aus dem einfachen ländlichen Hause ihrer Mutter heraus zu sich emporhob. — Wir fügen hinzu, daß es gleichfalls im Unterschiede der Stellung begründet ist, wenn dort der Großvezir seinerseits mit einem glänzenden Gefolge der Suleicha

a) Vgl. Böhler in Benfey's „Orient und Occident", Bd. II, S. 749.

b) Die Zurückführung des u in uxor auf die Wurzel vah ist ebenso schwierig, wie die passive Deutung der Endung, wenn man das sanscr. —tri vergleicht (= die Heimgeleitete). Böhler's Aushülfe, das —or als angehängte Abstractform zu erklären, ist nicht minder gewagt.

c) مِزَفَّة von زَفّ = deduxit sponsam ad conjugem suum. Vgl. Freitag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache, S. 203.

d) Ausgabe von V. v. Rosenzweig, S. 47.

eine weitere Strecke entgegenzieht, während Salomo die Braut vor seinem Palaste empfängt.

Die Scene wird im Hohen Liede eben so einfach wie kunstvoll unserer Anschauung vorgeführt. Zuerst richtet sich der Blick auf die Person der Braut, die von der Wüste her sichtbar wird (V. 6). Dann wird das Bild des gesammten herannahenden Zuges uns vergegenwärtigt: die dem Salomo gehörende Sänfte und die Schaar der gewaffneten Krieger um sie her (V. 7. 8). Darauf wendet sich die Betrachtung näher zu der künstlich bereiteten, prachtvoll geschmückten Sänfte, und kehrt von ihr in sehr natürlicher Weise zu Derjenigen zurück, die darin sitzend doch deren schönste Zierde ausmacht (V. 9. 10). Und endlich wird, während im Vorhergehenden eine gewisse epische Breite der Beschreibung waltete, in überraschender dramatischer Kürze und Lebendigkeit mit dem Bilde des festlich gekrönten Königs geschlossen, der die Braut erwartet und den die Töchter Zions zu schauen herbeieilen sollen (V. 11).

Wenn wir diesen Abschnitt für sich nähmen, so würde kein Grund vorhanden sein, uns hier einen Andern redend zu denken als den Dichter selbst. Letzteres haben denn auch z. B. Herder und Umbreit vorausgesetzt. Doch bei der Planmäßigkeit, welche das Hohe Lied in der Wiederkehr gewisser Ausdrücke und Redeformen zeigt, wird V. 6 kaum anders genommen werden können, als die ähnlich anfangenden Stellen Cap. 6, V. 10 und Cap. 8, V. 5. In der letzteren könnte es nun zwar auch als am einfachsten erscheinen, die Worte als Worte des Dichters aufzufassen. Aber Cap. 6, V. 10 scheint uns unzweifelhaft der Chor der Töchter Jerusalems zu reden. Und da letzterer auch in den beiden Parallelen als redend gedacht werden **kann**, so haben wir dies wohl als beabsichtigt anzuerkennen. Jener ideale Chor, dessen Bedeutung im Hohen Liede zu erörtern hier nicht der Ort ist, tritt also an unserer Stelle als den Brautzug schildernd ein. Ueber den Mißgriff neuerer Erklärer, welche meinen, daß hier Wechselgespräche der zuschauenden Volksmenge dramatisch vorgeführt seien, werden wir am Schlusse unserer eigenen Erläuterung dieser Verse das Nöthige bemerken. Bis dahin werden wir auch am besten die

Besprechung gewisser Mißverständnisse der Scenerie versparen, die noch bis auf die neuesten Ausleger nachgewirkt haben, obgleich das Richtigere längst erkannt war. Daß übrigens hier die öffentliche Hochzeitsfeier des Salomo und der Sulamith gemeint sei, ist auch von fast sämmtlichen Vertretern der Jacobi'schen Hypothese festgehalten worden, nach welcher eine Entführung der Sulamith in den Harem des Salomo stattgefunden haben soll. Sie mußten darin freilich lediglich den Gipfelpunkt der vermeintlichen Angriffe des Königs auf die Treue Sulamith's erblicken.

---

6. Wer ist's, die da heraufkommt von der Wüste a),
gleichend Säulen b) des Dampfes —
aus Räucherwerk c) von Myrrhen und Weihrauch,
aus allerlei Spezereien des Krämers?

Die Worte: „Wer ist's" u. s. w. sind hier wie Cap. 6, V. 10 und Cap. 8, V. 5 Ausruf der Bewunderung und des Lobes (»voz de admiracion y de loor« bei Luis de Leon). — Die Localität ist hier nicht näher zu bestimmen. Denn nach allen Seiten ist Jerusalem von Wüsten, d. h. von Landstrichen, die nur etwa in gewissen Jahreszeiten als Weideland zu benutzen sind, umgeben, und auch das „Heraufziehen nach Jerusalem" ist stehender Ausdruck geworden, der zu keiner genaueren Orientirung in geographischer Hinsicht eine Handhabe darbietet. Das „von der Wüste her" soll also blos eine allgemeine Anschauung hervorrufen, wie wenn wir bei der Schilderung eines ähnlichen Einzugs in eine unserer Städte sagen würden „vom Felde her". Die nächste Umgebung des

a) Sicher irrig ist die neutrale Auffassung des Vatablus (Quid est illud quod accedit), welche Ewald und Hitzig erneuert haben. Sie wird schon durch die Parallelen in Cap. 6, V. 10 und Cap. 8, V. 5 zurückgewiesen. Die Stellen 1 Mos. 33, 8. Mich. 1, 5. Richt. 13, 17 sind andersartig. Man vergl. vielmehr Jes. 63, 1.

b) Der Plural ist der der Kategorie in der Vergleichung 5, 15; 6, 4.

c) Für מְקֻטֶּרֶת lesen wir aus Aquila, Symmachus und Hieronymus מִקְטֹרֶת. Die Begründung siehe unten in der letzten Randbemerkung zu diesem Verse.

alten Jerusalems war reich geschmückt mit Gärten und Baumpflanzungen, wie solche selbst jetzt nicht ganz fehlen.

Die Braut wird hier als gleichend einer Dampfsäule dargestellt, die aus kostbarem Räucherwerk emporsteigt, aus Myrrhen (worunter hier natürlich das pulverisirte Harz des Baumes zu verstehen ist), aus Weihrauch und aus anderem ähnlichen „Würzestaub“ des Krämers. Dabei ist die Hervorhebung zweier Vergleichungspunkte beabsichtigt, der Schlankheit und des Herzerfreuenden[a]). In Beziehung auf den ersten Punkt ist daran zu erinnern, daß das hier im Hebräischen für Säule stehende Wort von dem Namen der Palme entlehnt ist[b]), die auch bei den arabischen Dichtern ein

---

a) Man könnte geneigt sein, auch das Aufsteigen als tertium comparationis zu nehmen und das Partic. עלה mit Hitzig vom Auftauchen am Horizont zu deuten. Aber da hier vom Heraufziehen nach Jerusalem die Rede ist, kann man das עלה, das dafür recht eigentlich stehender Ausdruck ist, auch hier nur davon verstehen. Ueberdies ist der Zug nach dem ganzen Zusammenhange schon nahe bei Jerusalem, und die Schilderung ist die der im Geiste aus nächster Nähe anschauenden dichterischen Phantasie, nicht die „eines Bürgers“, der etwas fern am Horizonte heraufsteigen sieht. Wie ließe sich auch im letzteren Falle die Braut oder (wie Hitzig will) die Sänfte mit einer Rauchsäule vergleichen! Man sehe, wie seltsam Hitzig diese Vergleichung zu rechtfertigen sucht, indem er sagt: „Die Erscheinung steigt Rauchsäulen gleich auf; denn die Sänfte, zum Erhöht-Liegen eingerichtet und vielleicht höher als lang“ (vergl. dagegen unsere Bemerkungen zu Vers 7 und 9), „mochte steil ragen, und sie ruht auf den Schultern ihrer Träger (longorum cervice Syrorum. Juven. 6, 352).“ — Das מן vor המדבר und das vor קטרת und כל bezeichnen nicht genau parallele Verhältnisse.

b) תימרות. Die Form macht einige Schwierigkeit. Sie ist jedenfalls identisch mit תמרות Joel. 3, 3 und das י Compensation für ein euphonisches Dagesch. Olshausen, Lehrb. 82, c. Es ist aber nicht, wie Hitzig zu unserer Stelle vermuthet, Constructform von תְּמֹרָה (was von palmenförmigen architektonischen Verzierungen öfter vorkommt); denn in diesem Worte ist das Cholem wie in den entsprechenden Masculinformen (גְּבֹר und יְלֹד; vgl. Olshausen 184, b) unveränderlich, sondern von תִּמְרָה oder allenfalls von תֶּמֶר, wie Hitzig zu Joel 3, 3 annimmt (dabei ist das compensirte Dagesch euphonisch, wie Hiob 12, 2), schwerlich aber, was Olshausen a. a. O. aufstellt, von תִּימָרָה (das entspräche dem

häufiges Bild für den schlanken schönen Wuchs darbietet. Kleuker hebt das poetisch Malende hierin hervor, indem er bemerkt: „Eine

---

aram. תִּימְרָא = palpebra, plur. תִּימוֹרָן und תִּימְרִין). Auch im Thalmud kommt תמרה von der gerade aufsteigenden Säule des Räucheropfers vor und תִּמּוּר (nach der spätern Schreibart תימור) von der Lichtsäule der aufgehenden Sonne und des aufgehenden Mondes. Ja die Pielform תִּמֵּר dient sogar als Denominativform. Von dem durch die Kunstverständigen bewirkten Dampf des Räucherwerkes heißt es in der oben erwähnten Stelle (Joma 38, 1), daß er war מְתַמֵּר וְעוֹלֶה כְּמַקֵּל = daß er eine Säule bildete und wie ein Stock gerade aufstieg. (Man vergl. dazu das *στελέχη κάπνου* der LXX). Der Rauch der übrigen dagegen war מפצע לכאן ולכאן = er breitete sich hier- und dorthin aus. — Neben dem Allem erscheint es als mißlich, תִּמְרֹת und תִּימְרוֹת = elationes fumi zu erklären (von ימר = אמר hoch sein) oder gar mit Hengstenberg = „Wolken, Wirbel" (von ימר = arab. מור = agitatus fuit, fluctuavit, was schon Kleuker verglichen hatte). Hengstenberg meint dies zwar in der alttestamentlichen Christologie zu Joel 3, 3 „eingehend nachgewiesen zu haben", aber das von Scheid (ad Cant. Hisk., p. 159 sq.) aus arabischen Lexikographen zusammengetragene Material, worauf er selbst sich beruft, zeigt vielmehr die völlige Unmöglichkeit seiner neuen Deutung. Die durchgängige Grundbedeutung des arab. מור ist nämlich, wie sie der Kamus (bei Scheid p. 162) treffend bezeichnet, تردّد فى عرض = ein sich Hin- und Herbewegen oder allmähliches Fortrücken in horizontaler Richtung. So steht es vom Dahinfließen über die Oberfläche der Erde, vom Auseinanderfließen des Opferblutes auf dem Boden, vom Fortrücken der Wolke (so in den unten citirten Versen von A'scha, vom Hin- und Herschwanken des durch den Wind geschüttelten Palmenbaumes, auch des im göttlichen Gericht geschüttelten Himmels (Koran 52, 9; wozu Scheid treffend das בהמיר ארץ Ps. 46, 2 vergleicht). So heißt ferner مُور der vom Winde über die Erde hingetriebene Staub (was Kleuker nicht ganz genau „eine Staubwolke, die der Wind macht" erklärt). Daß aber von einer Wurzel, welche durchaus die horizontale Bewegung bezeichnet, ein Derivatum als Ausdruck für Rauchwolke (bei der doch immer irgend eine Bewegung nach oben hin wesentlich ist) gebildet worden wäre, das ist kaum denkbar, und es ist dafür nicht der mindeste Beweis beigebracht. Weil Hengstenberg nichtsdestoweniger mit großer Sicherheit die Vergleichung der Braut mit der Rauchsäule als „abgeschmackt und unmöglich" zurückweist und seine „Rauchwolken" als ausgemacht ansieht, bin ich hier etwas ausführlicher gewesen.

gerade aufsteigende Dampfsäule, die oben in kleinen Wölkchen auseinander geht, hat die Figur eines Palmbaumes, dessen gerader Stamm sich gleichfalls zuerst in die hohe Luft hebt und alsdann in einer ähnlichen Buschkrone sich zertheilt." Beim Rauchopfer wurde, wie Mercerus nach den Rabbinen anführt, ein besonderer Werth darauf gelegt, daß der Dampf des Räucherwerks sich nicht sogleich nach allen Seiten hin verbreitete, sondern daß er zunächst in einer geraden Säule emporstieg; und da, um dies zu bewirken, eine besondere Kunst erfordert wurde, die vornehmlich in Alexandrien zu Hause war, so soll es in späterer Zeit Sitte gewesen sein, von dorther solche Kunstverständige nach Jerusalem kommen zu lassen. (Man vergleiche damit Buxt. Lex. Talm., p. 2607 sq., wo nach Joma 38, 1 und 28, 2 vielmehr dem Hause Abhtinas jene Kunst zugeschrieben wird, welchem es die aus Alexandrien Herbeigerufenen nicht haben gleichthun können.) Dies mag wenigstens dazu beitragen, deutlich zu machen, wie bei der Erwähnung einer Dampfsäule des Räucherwerks das Bild der Schlankheit nahe lag[a]). In Beziehung auf den zweiten Vergleichungspunkt genügt es hier, an die Worte zu erinnern: „Salbe und Räucherwerk erfreuen das Herz" (Spr. 27, 9). Der Gebrauch des kostbaren Weihrauchs war also nicht blos beim Tempelcultus, sondern auch als Schmuck des Lebens, als Zeichen des Wohlstandes, als häusliche und gastliche Freuden- und Ehrenbezeugung gewöhnlich, ebenso wie im späteren Orient. Man denke z. B. daran, wie nach Tavernier's und Anderer Bericht früher den bei der Hohen Pforte empfangenen

a) Daß auf diesen Vergleichungspunkt gerade der Ausdruck „Säule" nothwendig hinweist, hebt schon Luis de Leon hervor, indem er sagt: »Compara á la esposa á la columna de humo; que llama al humo asi por la semejanza que tiene con ellas, quando de algun perfume ó de otra cosa que se quemó, sube en alto seguido y derecho; con la qual comparacion la loa tanto de bien dispuesta y gentil de cuerpo quanto de la fragancia grande y excelencia de olor que trae consigo y que iguala al mas precioso y mejor perfume.« In diesen letzten Worten sucht er mit Recht noch einen zweiten Vergleichungspunkt in der Kostbarkeit der Spezereien, aus welchen die Rauchsäule aufsteigt, beschränkt denselben aber mit Unrecht auf die Lieblichkeit des Duftes selbst, die auch von der Braut ausgesagt werden solle.

fremden Gesandtschaften zu Ehren Aloe und Weihrauch in silbernen Gluthpfannen angezündet wurde (Schmidt's Biblischer Geographus [Züllichau 1740], S. 78). Dem Hebräer war mithin die hier geforderte Anschauung der aufsteigenden Säule ungleich geläufiger und als poetisches Bild weniger weit hergeholt als uns. Mit einer beliebigen gewöhnlichen Rauchsäule möchte der Dichter die schlanke Braut nicht vergleichen, aber die Dampfsäule der duftigen Arome erweckt sogleich die Vorstellung, wie des Edlen und Köstlichen, so des Lieblichen und Anmuthigen. — Das für uns Fremdartige solcher Bilder wird verschwinden, wenn wir uns gewöhnen, mit ähnlicher Lebhaftigkeit wie der Orientale, die Anschauung auf das Wesentliche, die Vergleichungspunkte, gleichsam zu concentriren. Ein verwandtes Beispiel aus der arabischen Poesie wird zur Verdeutlichung dienen. A'scha sagt von einer schönen Frau, daß „ihr Fortgehen aus dem Hause ihrer Nachbarin war wie das Fortrücken der Wolke ohne Rast und ohne Hast" a). Hier scheint die Vergleichung des Weibes mit einer Wolke nicht minder seltsam als dort die mit einer Dampfsäule. Vergegenwärtigen wir uns aber recht lebhaft das tertium comparationis, so werden wir die Worte treffend und schön finden. — Noch erwähnen wir, daß man hinsichtlich der Vergleichung mit einer Dampfsäule behauptet hat, sie würde allenfalls passen, wenn die Braut als stehend oder gehend gedacht würde, nicht jedoch, wenn in einer Sänfte sitzend. Aber für die berechtigte Anwendung jener Vergleichung bleibt hinlänglich Raum übrig, wenn die Sänfte als offen und die darin Sitzende als darüber hervorragend vorgestellt wird. Wir verweisen in dieser Beziehung auf das zu V. 7. 9. 10 zu Bemerkende. Geistreich, aber im Zusammenhange des Textes nicht begründet, ist es, wenn Herder meint, „die Erscheinung des Mädchens werde, wie es den Morgenländern gewöhnlich sei, in Nacht und Dämmerung gemalt". Dieselbe wird hier vielmehr sicher in die Beleuchtung des vollen Tages hineingestellt. — Eine gewisse Parallele zu unserer Stelle bietet es dar, wenn in einem

---

a) مور السحابة لا ريث ولا عجل bei Scheid a. a. O., S. 159.

chinesischen Drama von einer Schönen gesagt wird, „sitzend gleiche sie einem Räucherkerzchen im Tempel des Tiun“ (Klaproth, Asiatisches Magazin, Bd. I, S. 96). Aber ungleich edler und schöner ist die Schilderung des Hohen Liedes. Gänzlich verfehlt war es endlich, wenn manche Ausleger hier die alte orientalische Sitte herbeizogen, bei feierlichen Aufzügen um den Herrscher her Weihrauch anzuzünden, wie dies z. B. dem Alexander in Babylon geschah. (Curtius 5, 1, 20. Aehnliche Stellen bei Knobel zu 2 Mos. 30, 34—38. S. 304.) Die Braut wird ja hier unzweifelhaft lediglich mit einer Rauchsäule verglichen, nicht aber als von Rauchsäulen umgeben dargestellt a).

---

a) Erschwert ist hier das Verständniß durch die masorethische Lesung מְקֻטֶּרֶת, welche auch schon die LXX vorfanden, während Aquila, Symmachus und Hieronymus richtig מִקְטֹרֶת lasen. Die erstere Lesung (מְקֻטֶּרֶת) gibt schlechterdings keinen passenden Sinn. Gesenius erklärt es im Thesaurus durch suffimentum, aber das ist als Apposition weder zu den Säulen noch zu dem Rauch zulässig; die Verbindung mit עשן durch den stat. constr. wäre unerträglich schleppend und höbe allen poetischen Rythmus auf. Daß die Uebersetzung durch „duftend“ (Umbreit, Ewald, Köster, Meier, Renan) ein sprachlich unberechtigtes qui pro quo ist, ebensogut wie das Herder'sche „wie Duft von Myrrhen und Weihrauch“, das leuchtet auf den ersten Blick ein. Die grammatische Form ist dabei unerklärlich und überdies ist in קטר (Ges. = fumavit, maxime odore suavi) für den hebräischen Sprachgebrauch (wie das Wort קִיטוֹר zeigt) das Primitive und Ueberwiegende die Bedeutung des Rauches, nicht die des Duftes; das bloße Duften kann dadurch so wenig ausgedrückt werden, als bei uns durch irgend eine von „räuchern“ abgeleitete Form. — Aehnliches gilt auch von der fast allgemein gewordenen Wiederaufnahme des »suffumigata« vieler älterer Erklärer, was neuerlich durch „umduftet“, „umräuchert“, „durchduftet“, „durchräuchert“ gegeben wird (bei Kleuker, Rosenmüller, Delitzsch, Hengstenberg, Hitzig, Vaihinger, Weißbach, Mandelstamm). קִטֵּר ist term. techn. für das Anzünden des Räucherwerks und dann auch, wofür noch häufiger das Hi. הִקְטִיר gebraucht wird, des anderweitigen Opfers (1 Sam. 2, 16. Amos 4, 5). Dabei steht das, was man anzündet, im Acc. und die Gottheit, der zu Ehren man es anzündet, mit לְ. Das Pu. מְקֻטֶּרֶת könnte daher nur die bedeuten, die als Räucherwerk oder Opfer angezündet wurde, nimmermehr aber die Veräucherte oder Durchräucherte. Dazu kommt, daß die תימרות עשן allgemein eingestandener Maßen Rauchsäulen des Räucherwerks sind, während dies in den

7. Siehe! das eigne Tragbett Salomo's —
sechzig Helden rund umher,
aus der Zahl der Helden Israel's,
8. sie alle Schwertträger,
im Kampfe wohlgeübt,
jeder sein Schwert an der Seite
für den Fall eines Schreckens in der Nacht.

Daß das Tragbett, auf welchem die Braut getragen wird, Salomo's eignes Tragbett a) ist, schon das bezeichnet jene als die königliche Braut. Aber als solche ist sie vor Allem auch kenntlich durch das stattliche Geleit der sechzig Helden Israels. Diese werden nun näher beschrieben, während das Tragbett zunächst nur genannt wird. Die einzelnen Theile des letzteren haben wir unten bei V. 9 und 10 zu betrachten; es wird aber gleich hier

---

Worten noch nicht liegt, sondern die Bezeichnung dafür erst eben in den Zeilen 3 und 4 zu erwarten steht, die man irrig auf die „durchräucherte" Braut oder auch die „durchräucherte" Sänfte bezieht. So haben denn manche Ausleger מְקֻטֶּרֶת auf תימרות bezogen lesen wollen, ähnlich wie schon die LXX *ὡς στελέχη καπνοῦ τεθυμιαμένη* verbanden (denn irrig wollten Manche auch dies letztere griechische Wort von der durchräucherten Braut deuten; *στελέχη* ist sonst ungewöhnliche Form für *στέλεχος*). Aber jene hebräischen und griechischen Wortverbindungen sind ebenso unmöglich und unsinnig, als im Deutschen eine „geräucherte Rauchsäule". Das hat auch schon Theodoret bemerkt, indem er sagt: *ἔοικέ φησι στελέχη καπνοῦ τεθυμιαμένῃ. ἀσαφὴς μὲν ἡ συνθήκη.* Und er fügt hinzu, daß die LXX *οὐκ ἐσαφήνισαν τὴν διάνοιαν*, daß dagegen Aquila und Symmachus *τὴν ἔννοιαν ἡμῖν παρεδήλωσαν εἰρηκότες ὅτι* 's *ὁμοίωσιν καπνοῦ ἀπὸ θυμιάματος*, d. h. durch die Lesung מִקְטֹרֶת. Die Verbindung קטרת מר ולבנה entspricht ganz der häufig vorkommenden קטרת סמים. Die Zeilen

מקטרת מר ולבנה

und

מכל אבקת רוכל

stehen in einem einfachen synonymen Parallelismus. So allein werden die vergeblichen Quälereien der Ausleger mit dem מן in dem letzten Gliede (in מכל) beseitigt, das sie bald als abhängig von מקטרת, bald als partitiv, bald als comparativ auffassen — das Eine so wenig passend wie das Andere.

a) Wir halten die intensive Bedeutung des של neben dem vorangehenden Suffixum hier wie Cap. 1, V. 6 fest.

am Orte sein wenigstens dasjenige beizubringen, was zur Veranschaulichung im Allgemeinen erforderlich ist. Das hier stehende hebräische Wort mittah bedeutet, wie das griechische κλίνη, zunächst ein Bett oder einen Diwan. So haben es verschiedene ältere und neuere Ausleger denn auch hier nehmen wollen. Aber dagegen spricht wie der ganze Zusammenhang, so insbesondere das Rundumherstehn der 60 Mann als Schutz vor „einem Schrecken in der Nacht", was bei einem Bett wie bei einem Divan gleich lächerlich wäre. Jenes hebräische Wort bedeutet vielmehr an dieser einzigen Stelle des A. T.'s, wie schon Kimchi richtig erkannte, ebenso sicher eine Sänfte, wie an einer andern einzigen Stelle (2 Sam. 3, 31) eine Todtenbahre. Beidemale übersetzen die LXX es durch κλίνη. — Von der Sänfte gab es aber im alten Aegypten und im Orient, und später bei den Griechen und Römern, die auch in diesem Falle ihre Luxusgegenstände von dort entlehnten, zwei ganz verschiedene Grundformen, die durch alle mannigfaltigen Modificationen hindurch immer noch zu erkennen sind. Die eine bestand darin, daß man einen Stuhl oder Sessel a), die andre darin, daß man ein Bett oder einen einsitzigen Divan so einrichtete, daß daran Stangen zum Tragen angebracht werden konnten. Die erstere Art hieß griechisch δίφρος, lateinisch sella gestatoria oder portatoria, die andre κλίνη und lectica. In der ersteren saß man wie auf unseren Stühlen; in der andern lag man nach orientalischer Weise ausgestreckt. (Man vgl. das fleißige Werk von Joh. Scheffer: De re vehiculari veterum [Francof. 1671], lib. II, cap. IV, p. 61 sq. de sellis [portatoriis]; cap. V, p. 84 sq. de lecticis. Weniger genau ist in Beziehung auf jenen Unterschied Alstorph in: De lectis et de lecticis veterum [Amstel. 1704]. Einige Abbildungen beider Arten finden sich in dem großen Werke des königl. bairischen Wagenbau-Inspectors Ginzrot über „die Wagen und Fuhrwerke der Griechen und Römer" u. s. w. [München 1817], Bd. II.

---

a) Darstellungen ägyptischer Fauteuils, die mit unseren modernen an Eleganz wetteifern, finden sich mehrfach auf uralten ägyptischen Denkmälern. Vgl. z. B. Wilkinson. Manners and customs etc., vol. II, p. 196, pl. XII. Bekannt ist die Schilderung des Salomonischen Thrones 1 Kön. 10, 18 ff.

Taf. LXV und LXVII). Nur die zweite Art, die griechische κλίνη, kann hebräisch mitta heißen, und es ist daher ein Irrthum, wenn Hitzig, um das Bild der Rauchsäule auf die Sänfte selbst anzuwenden, für möglich hält, daß dieselbe „höher als lang" gewesen sei, während doch solches Verhältniß der Dimensionen nur bei einem Tragstuhl, nicht bei einem Tragbett stattfinden konnte.

Den Anstoß, den Manche daran genommen haben, daß dasselbe hebräische Wort die Bahre und die Sänfte bezeichne, wird schon durch die griechischen und lateinischen Analogieen zurückgewiesen. Alstorph hat in der angeführten Schrift de lecticis ein besonderes Capitel (es ist das zwölfte) überschrieben: de lecticis quibus efferebantur mortui. Scheffer handelt von den Tragbetten und den Todtenbahren in dem Einen Abschnitt de lecticis. Auf der Tafel LXV bei Ginzrot sind beide promiscue abgebildet, und man kann sich dabei von deren großer Aehnlichkeit überzeugen. (Man vgl. in dieser Beziehung außerdem noch die Abbildung nach dem Monumente des Antius Lupus bei Scheffer, Bd. II, S. 89 und bei Alstorph, S. 266). Es ist daran zu erinnern, daß die Leichen, wenn sie nicht besonders entstellt waren, offen und mit unbedecktem Gesicht getragen wurden, wie dies auch in manchen Gegenden Süd-Europas noch jetzt Sitte ist. (Luk. 7, 14. 15; vgl. Alstorph a. a. O., S. 267.) C. Gracchus erzählte in einer Rede von einem venusinischen Rinderhirten, der, nach Rom kommend, als er die Sänfte eines jungen vornehmen Römers erblickte, scherzend gefragt habe, ob man da einen Todten forttrage, was ihm dann freilich theuer zu stehen gekommen sei (Gellius 10, 3, 5).

Wenn man auf dem Tragbett mit ausgestreckten Füßen lag, hinderte dies nicht, daß der obere Theil des Körpers aufgerichtet über dasselbe hervorragte, wie dies die einem alten Monumente nachgebildete Darstellung eines in der Sänfte getragenen Aegypters bei Wilkinson anschaulich machen kann (Manners and customs of the ancient Egyptians 1. serie, vol. II, p. 208). Wir bemerkten bereits, daß ebendeshalb die Vergleichung der in der Sänfte heraufziehenden Braut mit einer duftigen Rauchsäule möglich war. Dagegen wird durch diese Vergleichung die Annahme unstatthaft, daß die Sänfte zu der Art der bedeckten und geschlossenen gehörte.

wie die der Suleicha von dem angeführten persischen Dichter geschildert wird [a]). Und auch in der Hinsicht werden wir uns das Tragbett des Salomo in mehr alterthümlicher Einfachheit zu denken haben, daß es nicht zwischen zwei hinter einander gehenden Zugthieren befestigt war (wie das in einer Abbildung bei Ginzrot Taf. LXVI zu sehen ist), sondern gleich dem jenes vornehmen Aegypters von Menschen getragen wurde. Uebrigens versteht sich nach allgemein menschlicher und insbesondere orientalischer Sitte von selbst, was ebendeshalb die dichterische Schilderung übergehen durfte, daß nämlich die Braut zwischen den 60 Kriegern nicht allein ist, sondern daß sie auch sonstiges Geleit insbesondere von Jungfrauen bei sich hat. Schwerlich haben wir uns aber diese gleichfalls, wie die Begleiterinnen der Suleicha, in Sänften zu denken (die bei dem persischen Dichter von Zugthieren getragen werden), sondern nach alter landesüblicher Weise auf Eseln oder Maulthieren reitend. Gegenwärtig findet der Zug der Braut und ihrer Genossinnen nach dem Hause des Bräutigams in manchen Gegenden des Orients zu Pferde statt. (Aehnlich bei den christlichen Albanesen und Neugriechen. Vgl. Dora d'Istria, Les femmes en Orient, vol. I, p. 331. Curt Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, S. 89.) Darauf bezieht sich ein türkischer Spruch, dessen Sinn Rosen sehr glücklich durch den Reim wiedergegeben hat:

---

a) Die bedeckte Sänfte entwickelte sich aus den beiden Arten des Tragstuhles und des Tragbettes. Auf ägyptischen Denkmälern kommt sie, so viel ich weiß, nicht vor, denn der getragene königliche Thron-Baldachin (Wilkinson, 2. ser., pl. 76) gehört nicht dahin. Im Orient wird sie in verschiedener Form noch jetzt gefertigt, in größerer Dimension z. B. für die Pilgerfahrten nach Mekka, wobei sie von Kameelen getragen wird (vgl. Burkhard, Reise in Syrien, Bd. I, S. 388). Mir scheint ziemlich gewiß, daß in der idealen Schilderung der Pilgercaravanen Jes. 66, 20 unter den צבים ähnliche bedeckte Sänften zu verstehen sind. Die bisher versuchten Etymologien dieses Wortes geben zwar keinen Aufschluß, aber Onkelos, Symmachus, Hieronymus verstehen Sänften darunter; die LXX geben es durch λαμπῆναι und 4 Mos. 7, 3 עגלי צב durch ἅμαξαι λαμπηνικαί, was bedeckte Wagen bedeutet. Damit stimmen an letzterer Stelle Onkelos, Aquila, Hieronymus überein. Im Chaldäischen ist צִיבָא nach Buxtorf, p. 1907 = currus cameratus.

Zu Rosse sitzt die schöne Braut —
Glück auf, wem sie wird angetraut!

D. h. ob sie dem Verlobten, zu dem hin sie auf dem Wege ist, oder einem Andern zu Theil werden wird, das hängt noch immer vom Schicksal ab [a]). — Der Spruch möge zeigen, wie geläufig dem Orientalen die Vorstellung eines solchen Brautzuges ist und wie schon eine bloße Andeutung genügt, um jenem das ganze Bild desselben zu vergegenwärtigen. Um so mehr konnte auch der Sänger des Hohen Liedes sich auf das beschränken, was gerade diesen Festzug, als den der königlichen Braut, kennzeichnete.

Dazu gehörte, wie wir sahen, außer der zuerst genannten eigenen Sänfte Salomo's vor Allem das Geleit der „sechzig Helden". Diese Benennung erinnerte den Israeliten, wie das schon Kleuker richtig andeutet, an die „heroische Periode" des Reiches, an die glänzendste Zeit des Königthums. Denn die „sechzig Helden aus der Zahl der Helden Israels" [b]) weisen auf eine bestimmte, durch die Ueberlieferung bekannte Schaar hin. Nun hießen aber Helden oder Gewaltige (Gibborim) schlechthin die Sechshundert David's, neben denen wiederum dreißig und noch einmal drei als Helden im besonderen Sinne hervorgehoben werden [c]). Treffend vergleicht

---

a) كلين آته بندى يا نصيب Das türkische Tutuname, S. 154; in Rosen's Uebersetzung, Bd. II, S. 157. Burckhardt (Bd. I, S. 465) sah im Hauran einen solchen Zug an. Dort kam die Braut mit ihren Freundinnen und Verwandtinnen auf zwei mit Troddeln und Schellen behängten Kameelen aus ihrem Geburtsdorfe nach dem Orte des Bräutigams.

b) גבורי ישראל vgl. גבורי בבל Jer. 51, 30. Dies sind nicht, wie Graf in seinem verdienstvollen Commentar es wiedergiebt, die Krieger Babels überhaupt, sondern der Kern derselben, die „Helden zu Babel", wie Luther übersetzt.

c) 2 Sam. 10, 7; 16, 6; 20, 7; 23, 8 ff. 1 Kön. 1, 8. 10 vgl. mit 2 Sam. 15, 18, wo nach LXX (Cod. Vat.) und Vulg. גברים für גתים zu lesen ist; 1 Sam. 27, 2; 30, 9. 10. Man sehe die gründliche Untersuchung der hierauf bezüglichen Erinnerungen in Ewald's Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, S. 600 ff. (in der 2. Aufl. Bd. III, S. 177 ff.). Er trennt, wie auch Thenius, die Krethi und Plethi völlig von den 600 als ein besonderes kleineres Corps von Leibwächtern, die nie zum eigentlichen Kriege gebraucht seien. Aber

Digitized by Google

Ewald die Dreihundert des Gideon und bemerkt, daß auch sonst merkwürdiger Weise gerade 600 Krieger öfter als Kernsoldaten genannt werden (Richt. 3, 31; 18, 16 f. 1 Sam. 13, 15; 14, 2). Jene Schaar der Helden bildete im Davidischen und gewiß ebenso auch im Salomonischen Zeitalter den Kern der israelitischen Kriegsmacht. Sie waren Diejenigen, welche — mit Kleuker zu reden — „in den Davidischen Kriegen sich am tapfersten hielten, mit David alle Gefahren theilten, ja selbst mit Kühnheit sie suchten". Und vor Allem waren sie es, die, wie sie bei ihm in den schlimmsten Zeiten der Saul'schen Verfolgung ausgeharrt hatten, so auch hernach ihm als Könige aller Aufwiegelungen ungeachtet unerschütterliche Treue bewahrten und zuletzt noch seinem Willen gemäß die Erhebung Salomo's, die von einer starken Partei in Frage gestellt wurde, durchsetzten (1 Kön. 1, 8. 10. 38. 44). Sicher hat ihnen das der neue König nicht vergessen, sondern ihnen ihre Stellung gewahrt. Aus dieser getreuen, ritterlichen Schaar also sind die „sechzig Helden" gewählt, welche im Hohen Liede die „schönste der Frauen" umgeben, um sie ihrem Gebieter als Braut zuzuführen a).

Betrachten wir nun noch, wie sie geschildert werden. Sie sind allesammt Schwertträger. Damit sollen sie uns natürlich nicht

---

die Vergleichung aller betreffenden Stellen scheint mir vielmehr darauf zu führen, daß die Krethi und Plethi ein Theil der Gibborim waren. 2 Sam. 20, 7 heißt es: „Die Krethi und Plethi und alle Gibborim." Diese Stelle zeigt zugleich, daß jene allerdings zum Kriege gebraucht wurden. 1 Kön. 1, 8 werden neben Zadok, Benaja, Nathom die „Gibborim, welche dem David" unter denen aufgeführt, die es nicht mit Adoniah, sondern mit Salomo hielten (vgl. auch V. 10). Nachher aber erscheinen als die, welche Salomo's Erhebung zum Könige durchsetzen, Zadok, Benaja, Nathan und die Krethi und Plethi, während andere Gibborim, deren Mitbetheiligung man nach dem Vorhergehenden erwarten mußte, nicht erwähnt werden (V. 38. 44). Vgl. auch den Ausdruck „die Knechte eures Herrn" (von den Krethi und Plethi) in V. 33 mit 2 Sam. 20, 6, wo „die Knechte deines Herrn" von den Krethi und Plethi und allen Gibborim zusammensteht.

a) Weißbach bemerkt, daß Absalom und Adoniah, als sie nach dem Königthum strebten, sich 50 Mann als Trabanten hielten. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 1, 5. Hier sind 10 Mann darüber.

als mit gezogenen Schwertern einherschreitend vorgeführt werden (was auch schon durch den Schluß des Verses ausgeschlossen wird), sondern als Solche, die das Schwert wohl zu führen wissen[a]), die also, wie die weitere synonyme Bezeichnung lautet, im Kampfe wohlgeübt sind. Doch ist der kriegerische Haufe der Braut nicht blos als Ehrenwache beigegeben. Es konnte sein, daß sie des bewaffneten Schutzes bedurfte. Sie kommt ja von der Wüste her: bei nächtlicher Weile waren unbewohnte Strecken zu durchziehen, wie sie selbst in Zeiten des blühenden Reiches die Natur des Landes, das von Milch und Honig floß, hie und da mit sich brachte, wo also selbst damals unter der Herrschaft des Friedens nicht immer eine vollkommene Sicherheit zu erzielen war, wo ein Ueberfall, ein Gegenstand des Schreckens dem Zuge drohen konnte. Darum hat ein Jeder sein Schwert an der Seite für den Fall eines Schreckens in der Nacht[b]). So schließen diese Worte

---

a) Diese Auffassung haben die Masoreten wohl richtig durch die Punctation אֲחֻזֵי nicht אֲחוּזֵי, angedeutet. Wir nehmen mit Ewald und Hitzig die Form in der Bedeutung „stets haltend", gleichsam mit der Gewohnheit behaftet das Schwert zu halten, nach Analogie von Formen wie סכור, אמון, בטוח, שכון. Ewald vergleicht auch den analogen syrischen Sprachgebrauch. Hengstenberg und Olshausen (245 l.) erklären: „Genommene des Schwertes, vom Schwerte gefaßt" = „mit dem Schwerte vertraut", was uns aber weniger natürlich erscheint.

b) איש steht als nom. abs. voran und wird durch das Suffix in חרבו wieder aufgenommen. Das מן steht hier wie in צל מחרב = Jes. 4, 6; 25, 4: »umbra quae defendit a calore« (Gesenius); also: Jeder hat sein Schwert an der Seite zum Schutz vor einem Schrecken in der Nacht; Hitzig „gegen einen Schrecken". Wenn derselbe aber anders wie in so manchen verwandten Stellen (Ps. 64, 2; 91, 5. Spr. 3, 25) das Wort פחד vom Schrecken im subjectiven Sinne verstehen will, weil es, falls פחד hier im objectiven Sinne stände, nothwendig מפני פחד statt מפחד heißen müßte, so entbehrt diese Behauptung des Beweises. Seine Erklärung (gegen Schreck in den Nächten, eig. מהיות פחד = daß man keinen Schreck zu haben braucht) hat etwas Gekünsteltes. Bündig ist seine Widerlegung zweier anderer Auffassungen: „Nicht: aus Furcht (Ewald); denn sie wollen mit dem Schwert nicht sich selbst schützen; nicht: wegen des Schreckens, weil es dann so herauskäme, als wäre פחד durch die Nacht selber gegeben und ohne Weiteres vorausgesetzt."

in bedeutsamer Weise die Schilderung des Zuges ab. Und da bei einem den Thoren Zions nahenden Brautzuge für den der Landesart kundigen Leser sogleich erhellte, daß die Nacht, von deren möglichen Schrecken geredet wird, dahinten liegt, so war für ihn ebenso kurz wie deutlich die ganze Scene als Morgenscene bezeichnet.

---

9. Eine Sänfte machte sich der König Salomo
aus Holz vom Libanon.
10. Ihre Säulen machte er silbern,
ihre Wände golden,
ihren Sitz von Purpur —
ihre Mitte schmückt die Geliebte
aus der Zahl der Töchter Jerusalems.

Jetzt erst, nachdem das Gesammtbild des Zuges vollendet ist, wendet sich die Beschreibung der Sänfte zu. Für diese steht hier im Hebräischen ein anderes Wort als oben, nämlich appirjôn, ein Wort ungewisser Ableitung, dessen schon von Hieronymus (zu Jes. 7, 14) behauptete Entstehung aus dem griechischen *φορεῖον*, das die Septuaginta hier dafür setzen, auch wir nicht für unmöglich halten [a]). Jedenfalls steht die Bedeutung Sänfte (statt deren manche

---

a) Das א prostheticum, das in allen semitischen Sprachen regelmäßig vor angeeigneten Fremdwörtern steht, wenn diese mit zwei Consonanten anfangen (wie z. B. im Arabischen aus Platon »Aphlatûn« wird) findet sich mitunter auch vor einem einfachen Anfangsbuchstaben. So wird z. B. aus dem persischen Dariken אדרכון Esra 2, 27 neben דרכון (das sich in der Mischna findet) und דרכמנן Esra 2, 69. Aus der Mischna führen wir von den bei Hartmann gesammelten Fremdwörtern als ähnliche Bildungen an: אלנטיות = lintea, אלפס *λοπάς*, אפונדה = funda. Eine starke Umwandlung kann bei einem den hebräischen Lautverhältnissen so fremdartigen Worte nicht auffallen; überdies ist zweifelhaft, ob die Aussprache von אפריון von Anfang an so war, wie die Masoreten sie fixirt haben; was die Verdoppelung betrifft, so vergleiche man אזקים neben זקים. — A priori zu behaupten, daß solche Aufnahme eines griechischen Wortes in das Hebräische vor der macedonisch-syrischen Herrschaft nicht habe stattfinden können, ist man nicht berechtigt. Daß unter den auf keinen Fall zahlreichen Beispielen der Art sich im Hohen Liede nur eines erhalten hätte, könnte nichts Auffälliges haben. Die Schnelligkeit, mit der durch die macedonische Eroberung das griechische Element in Aegypten und Syrien die Oberhand gewann, dürfte wahrscheinlich machen, daß dasselbe schon in

Ausleger auch hier wiederum ein Bett haben sehen wollen) unzweifelhaft fest, nicht blos durch den ganzen Zusammenhang unserer Stelle, sondern auch durch die Uebereinstimmung der alten Versionen mit dem Sprachgebrauch der Mischna. In dieser kommt appirjôn speciell von der Sänfte vor, in welcher die Braut durch die Stadt in das Haus des Bräutigams getragen wurde; solcher Prunk wurde nämlich des Ernstes der Zeiten wegen während des Kampfes gegen Titus verboten (Sota 9, 14). — Kimchi bemerkt ausdrücklich, daß der appirjôn, in welchem man die Braut zu tragen pflegte, ein Tragbett (eine miṭṭah) war. Wir werden sehen, daß die nachfolgende Beschreibung keineswegs, wie Hitzig vermuthet, auf einen Tragsessel hinweist. Auch das möge hier noch erwähnt sein, daß das griechische φορεῖον zwar eigentlich dem lateinischen gestamen, gestatorium entspricht und daher sowohl von dem Tragsessel wie von dem Tragbette gebraucht werden konnte, daß es aber fast immer Bezeichnung für das letztere war (Scheffer, a. a. O., Bd. II, S. 87 f).

Die Beschreibung eines todten Gegenstandes wird, wie das ja den Dichtern überall geläufig ist[a]), dadurch lebendig gemacht, daß

---

der letzten persischen Zeit dort weiter verbreitet war, als man gewöhnlich annimmt. — Eine irgend befriedigende semitische Etymologie für אפריון ist bis jetzt nicht gefunden. Ewald nimmt es nach Kleuker's Vorgange (von פרה = فرى, womit er auch ברא vergleicht) = das behauene, wohlbearbeitete Prachtstück; aber wie soll das der Name für eine Sänfte werden? Ebenso übel angebracht wäre es gewesen, eine solche vom Laufen (פרה = cito ferri, currere) zu benennen, wie Gesenius vermuthet. Im Arabischen kommt فرفر, was schon Kleuker anführt, nach dem Kamus für ein genus vehiculi muliebris vor; فرفر = movit, agitavit, doch auch = paravit vehiculi muliebris genus فرفار dictum. Vielleicht ist auch dies ein Fremdwort. Die Vergleichung mit אפריון ist überdies mißlich. Fürst s. v. אפריון nimmt פרה = tragen; aber diese Bedeutung ist nicht nachweisbar, er verwirft sie selbst hernach unter פרה. Hitzig leitet אפריון von dem Sanskritwort parjâna = Reitsattel ab; aber diese Vergleichung scheint mir sehr in der Luft zu schweben und viel weniger Grund und Boden für sich zu haben, als die mit dem griechischen φορεῖον.

a) Lessing (im Laokoon XVIII) lobt in dieser Beziehung den Homer, indem

uns die Entstehung derselben vorgeführt wird. Salomo ließ sie, nämlich ihre Pfosten und Bretter, aus Holz vom Libanon, also aus dem festen und duftenden Holze der Cedern und Cypressen (vgl. Cap. 1, V. 17) verfertigen. Diese hölzernen Bestandtheile wurden sodann mit edlem Metall überzogen, d. h. mit feinen Blechen von Gold und Silber belegt, — eine uralte Kunst, die bekanntlich schon durch die Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Geräthe im Exodus vorausgesetzt wird und die die Hebräer ohne Zweifel aus Aegypten mitgebracht hatten. Dort verfertigte nach Diodor (I, 57) der König Sesoosis ein Schiff aus Cedernholz, das außen mit Gold, innen mit Silber überzogen war. Auch auf einer hieroglyphischen Inschrift scheint eine vergoldete Barke aus Cedernholz erwähnt zu werden (Revue archéologique 1864, p. 44 sqq.). — Nach diesen Analogieen ist es also zu erklären, wenn es von Salomo's Sänfte weiter heißt: ihre Säulen machte er silbern, ihre Wände golden. Unter den Säulen liegt es nahe die Füße zu verstehen, die an den Sänften angebracht wurden, um sie unterwegs mit größerer Bequemlichkeit hinstellen zu können, zumal bei griechischen Schriftstellern Sänften mit silbernen und goldenen Füßen erwähnt werden (Xen. Anab. 4, 4, 21. Athen. 2, 9; 5, 5. 10). Indeß waren letztere sowohl der Zierlichkeit wegen, als auch um das Tragen nicht unnöthig zu erschweren, möglichst kurz, so daß sie kaum Säulen benannt werden konnten[a]). (Man vgl. dagegen die marmornen Säulen mit vergoldetem Fußgestell Cap. 6, V. 15.) Wahrscheinlich sind daher vier Pfosten oder Pfeiler gemeint, die unten als Füße dienten, oben aber gleichsam den Körper der ganzen Sänfte zusammenhielten, sei es daß sie in deren vier Ecken angebracht waren (ähnlich wie die Pfosten unserer

---

er dessen Beschreibung des Schildes des Achilles mit der des Schildes des Aeneas bei Virgil vergleicht, welche letztere durch das ewige „Hier ist — da ist — nahe dabei steht“ u. s. w. kalt und langweilig werde. — Daß עשה hier nicht wie 2 Sam. 15, 1 = „sich anschaffen“ ist, zeigt die nachfolgende Construction.

a) Die Füße der Bundeslade heißen פעמות (2 Mos. 25, 12): die Füße der mittah in der Mischna (Sukkah 11, 2) כרעי המטה; vgl. Reland, De spoliis templi, p. 91.

Bettstellen), sei es daß sie etwas nach der Mitte zu standen und einen Theil des Kastens der Sänfte über sich hinausragen ließen. Für beide Fälle finden sich Beispiele auf den nach alten Denkmälern entworfenen Zeichnungen bei Ginzrot [a]). An diesen Säulen wurden auch die Tragstangen (asseres) befestigt, die nicht einen Theil der Sänfte selbst ausmachten, sondern von den Trägern nach Beendigung ihres Geschäftes wieder abgenommen wurden [b]). Wahrscheinlich waren zu dem Behuf an jenen Säulen vergoldete Ringe angebracht, wie an den Füßen der Bundeslade (2 Mos. 25, 12). — Die Wände der Sänfte machte er golden. Im Hebräischen steht hier das Wort refîdâh (die Stützung), das Septuaginta und Vulgata durch ἀνάκλιτον (= ἀνάκλιντρον, ἀνακλιντήριον) und reclinatorium wiedergeben. Die beiden letzten Ausdrücke bedeuten eine Lehne, speciell die erhöhte Kopfseite eines Bettgestells. Ist auch die Fußseite erhöht, so heißt das Bett ἀμφικέφαλος. Von Aelius Verus heißt es: »lectum eminentibus quatuor anacliteriis fecerat« (Hist. Aug. ed. Lugd. Bat., T. I, p. 232). Reclinatorium (ein Wort der späteren Latinität, wofür sich bei Ambrosius adclinatorium findet) erklärt Joannes de Janua = »locus aptus ad reclinandum vel id supra quod reclinamus« bei Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Henschel). Es mag fraglich sein, ob der Alexandriner und Hieronymus sich eine klare Vorstellung von der ganzen hier geschilderten Sänfte machten; bei alledem liegt ihrer Uebersetzung des Wortes refîdâh eine richtige Ueberlieferung zu Grunde. Gewiß haben wir hier unter diesem nicht blos die Rücklehne der Sänfte, auch nicht (mit Gesenius im

a) Tafel LXV, Fig. 1, von der übrigens die Quelle nicht angegeben ist, stellt eine bedeckte Sänfte dar; aber man kann sich dieselbe Construction ohne Dach und mit Abschneidung des oberen Theiles der Säulen denken. — Dieselbe Construction findet sich in ihrer elementarsten Gestalt Taf. LXVII, Fig. 1, künstlicher Fig. 7 und auf dem erwähnten Monument des Antius Lupus. Daß dies Todtenbahren sind, hindert nach dem oben Bemerkten nicht, sie als Beispiele zu gebrauchen.

b) Wenigstens war dies bei den Römern der Fall. Der Nachweis bei Scheffer a. a. O., S. 89ff.

Thesaurus) die Rück- und Seitenlehne zu verstehen — denn es ist nicht von einem Tragsessel die Rede —, sondern den ganzen aus Brettern bereiteten eigentlichen Körper der Sänfte, auf welchem der in ihr Getragene sich stützt, lehnt und lagert, also sowohl den Boden wie die Seitenwände a). Möglich aber, daß **refîdâh** ur-

---

a) Neben den silbernen Säulen **kann** die goldene refîdâh nichts Anderes sein, als das vergoldete Bretterwerk der Sänfte. Daß dabei auch der Boden mit einbegriffen sei, ist mit ziemlicher Gewißheit anzunehmen, weil die Tragsänfte (wie das sowohl die erwähnte uralte ägyptische Abbildung als die römischen Schriftsteller bezeugen) sehr hoch mit Stangen, die auf den Schultern der Träger ruhten, getragen wurde. Sollte also die Salomonische Sänfte (was bei ihr wie bei ähnlichen orientalischen Prachtsänften erstrebt worden sein wird) den Namen einer goldenen verdienen, so mußte auch die sichtbare untere Seite des Bodens vergoldet sein. — Was die Etymologie betrifft, so steht die Bedeutung der Wurzel רפד = fulcire nach den Stellen des A. T.'s (vgl. insbesondere Cap. 2, V. 5) fest. Daraus ist freilich nur die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit der angegebenen Bedeutung von refîdâh zu erweisen; der sich ausprägende Sprachgebrauch hat ja in solchen Fällen immer etwas Willkürliches. Zur Bestätigung dienen aber die in den erwähnten Uebersetzungen der LXX und der Vulgata vorliegende alte Ueberlieferung und die Analogieen anderer Sprachen (vgl. die beiden nachfolgenden Randbemerkungen). Der Syrer hat hier חשוית, was er an mehreren anderen Stellen (ebenso wie der Chaldäer) für verschiedene hebräische Bezeichnungen des Bettes und der Bettstelle setzt. **Vergoldete** Kissen oder Lager-Teppiche, die Manche darnach und nach der Uebersetzung der Veneta (κατάστρωμα) hier haben annehmen wollen, lassen sich schwerlich irgendwo als vorkommend nachweisen. Auch sind die Kissen = מרכב. Unpassend und sprachlich unbegründet sind auch die Erklärungen bei Batablus und Umbreit vom inneren Boden der Sänfte (im Syr. ist חשוית auch = pavimentum, aber das hat der Uebersetzer keinesfalls gemeint), und nicht minder die bei Luther und Magnus von der Decke oder dem Himmel der Sänfte. Im Arab. bedeutet nicht zwar رفادة und مرفد, wie Ewald irrthümlich angiebt (beide bezeichnen vielmehr ganz andere Dinge, letzteres den arab. cul de Paris; vgl. **Gesen.** Thes., p. 1303), wohl aber روافد die tigna quibus tectum fulcitur. Darnach will Ewald refîdâh speciell von den die Decke der Sänfte haltenden Balken (also Querbalken!) verstehen. Aber daß gerade diese, die nach Außen hin wenig sichtbar werden konnten, am kostbarsten verziert worden wären, ist nicht anzunehmen. — Man erwartet hier vielmehr neben den versilberten Säulen und dem purpurnen Sitz eine Angabe über die eigentliche Hauptmasse der Sänfte.

sprünglich von der Einen Seite des Gestells eines Bettes oder einer Sänfte gesagt und dann auf das Ganze übertragen wurde, so wie dies allem Anscheine nach auch bei *ἀνάκλιτον* und reclinatorium geschah [a]). Ganz ähnliche Uebertragungen finden auch bei den verwandten lateinischen Ausdrücken fulcrum und sponda statt [b]).

So spricht auch dieser Vers gegen die Annahme, daß dieselbe bedeckt gewesen sei (vgl. das in der Einleitung und zu V. 7 Bemerkte).

a) Der aus den LXX übersetzende Araber giebt *ἀνάκλιτον* durch مُتَّكاء wieder, welchem Worte die gleiche Uebertragung eignet. Die Wurzel وكأ (identisch mit وكى) hat die Grundbedeutung fulcire (وكاية, 2 Mos. 21, 19 ist das fulcrum, auf das der Verwundete beim Ausgehen sich lehnt). مُتَّكاء ist 1) nach dem Iksîr dewlet bei Meninski = anaclinterium, reclinatorium, ital. appoggio; 2) gewöhnlich = lectus, im arab. N. T. = triclinium; nach Richardson-Wilkins = day-bed, coach, sopha, or any thing upon which people recline (damit vergl. man die oben angeführte Erklärung des lat. reclinatorium = locus aptus ad reclinandum).

b) Fulcrum, das etymologisch ganz dem hebräischen refidâh entspricht, ist sonderbarer Weise gleichfalls von streitiger Bedeutung. Sicher sind die fulcra nicht die Füße des Bettes oder Sophas, wie noch in Pauly's Realencyklopädie (Bd. IV, S. 841) behauptet wird, mit unberechtigter Berufung auf Varro VII (VIII), 16, wo es blos heißt, daß es lecti mit und ohne fulcrum (nicht fulcra) gibt. Becker im Gallus (3. Aufl., herausgegeben von Rein, Bd. II, S. 294) hält ohne Grund die fulcra für die gradus, auf denen man zum lectus hinanstieg; Rein meint ebendaselbst: es seien die als Füße dienenden stärkeren Unterlagen. Das Genauere ist Folgendes. Fulcrum bedeutet 1) jede der 4 Brettseiten des Bettes oder des Sophas; sie waren gewöhnlich mit Schnitzwerk, Elfenbein, Metall, oder auch (wie meistens die orientalischen Divane) mit Draperieen verziert, daher Isidor (XIX, 26) die fulcra als ornamenta und zugleich als reclinatoria (»quae vulgus appellat«) bezeichnet. Die fulcra konnten noch Füße haben oder unmittelbar auf der Erde stehen, wie man beides auf den pompejanischen Abbildungen sieht. 2) Die Gesammtheit der fulcra, also = Gestell des Bettes oder Sophas, auf dem der lectus im engeren Sinne (Kissen und Decken) ausgebreitet wurde. Prop. II, 10, 21: »nec mihi tunc fulcro lectus sternatur eburno.« 3) Das ganze Bett, die Kissen einbegriffen. Juv. 6, 22: »sacri genium contemnere fulcri« (von der Verletzung der ehelichen Treue). — Sponda

Nach dem Gesagten konnten wir jenes hebräische Wort durch „die Wände der Sänfte“ wiedergeben. Von ihnen allen nun war die Außenseite und wahrscheinlich auch das Innere, soweit es nicht durch Teppiche und Kissen verhüllt war, mit Gold überzogen. An den auf ägyptischen und auf classischen Denkmälern abgebildeten Sänften sind die Seitenwände, die dort immer als aus massiven Brettern bereitet erscheinen, mit allerlei Verzierungen und Bildwerken versehen. Der orientalische Luxus gefiel sich auch hier in der massenhaften Vergoldung. So sagt Dschami in der Beschreibung der Prachtsänfte Suleicha's ausdrücklich, daß alle Bretter derselben mit Gold überzogen oder bedeckt waren (zer endûd, S. 49). Ganz ebenso haben wir es zu verstehen, wenn Curtius 8, 9 von den goldenen Sänften der indischen Könige erzählt; daß dort nicht massives Gold gemeint sei, erkannten schon ältere Ausleger. (Man vgl. bei Herodot 9, 80 u. 82, wo er die *κλίνας* der persischen Beute zuerst als *ἐπιχρύσους καὶ ἐπαργύρους*, hernach als *χρυσέας καὶ ἀργυρέας* bezeichnet). Bei der Sänfte Salomo's wird das Abstechende der weißen silbernen Säulen gegenüber dem dunkler glänzenden Golde der übrigen Masse als etwas besonders Zierliches bemerklich gemacht. Künstlicher schildert Curtius a. a. O., wie auf einer königlichen Sänfte jenes entferntesten Ostens ein aus Gold gearbeiteter Weinstock mit silbernen Vögeln angebracht war. —

Den Sitz machte er von Purpur a). Wie bei einem Tragbett von dem Sitz die Rede ist, davon wird sich Jeder leicht eine Vorstellung machen können, der einmal in einem bequemer eingerichteten Kaïk auf dem Bosporus gefahren ist. Man liegt dort

---

heißt 1) das rechte und linke fulcrum der Langseite des Bettes oder Sophas (wie reclinatorium speciell die Kopfseite). So heißt die Wandseite sponda interior Suet. Jul. 49. 2) bedeutet sponda schlechthin die sponda interior, während für die sponda exterior der besondere Ausdruck pluteus üblich ist. 3) sponda = Gestell eines Bettes oder Sophas, auch Todtenbahre.

a) Zu מרכב vgl. 3 Mos. 15, 9. — LXX und Vulg. haben mit ihren *ἐπίβασις* und ascensus vielleicht auch nichts Anderes gemeint, als die Kissen, auf die man hinaufsteigt. Man vergl. die lateinische Redensart pulvinum ascendere = die Sänfte besteigen. (Sen. de consol. ad Marc., c. 16.)

gleichfalls mit den Füßen auf einem Teppich ausgestreckt; mit dem obern Theile des Körpers aber ruht man auf einer Art von kleinem Divan, der aus Kissen so zusammengestellt ist, daß man mit dem Rücken und nach der Seite hin sich anlehnen, auch sich nach Belieben niedriger oder höher legen kann. Gewiß hat man sich den Sitz der hier geschilderten Sänfte in ganz ähnlicher Weise zu denken. Der Zeugstoff, womit er überzogen ist, erscheint durch seine echte Purpurfarbe als der kostbarste, den das Alterthum kannte. Es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn bei den Römern besonders auch auf diesen Theil der Ausstattung der Sänfte der Luxus sich richtete. So lag z. B. in der des Verres ein pulvinus pellucidus Melitensi rosa fartus (Cic. in Verr. V, 11). — Ihre (der Sänfte) a) Mitte schmückt die Geliebte aus der Zahl der Töchter Jerusalems b). An die Beschreibung des Sitzes

---

a) Man könnte geneigt sein, das Suffix in תוכו mit Gesenius auf מרכב zurückzubeziehen (nicht mit Magnus und Hitzig auf ארגמן, was nicht eine besondere „den Sitz und Boden bedeckende Purpurdecke" ist, sondern was ebenso den Stoff des מרכב bezeichnet, wie כסף und זהב den Stoff der vorher genannten Theile). Aber die genaue Parallele von עמודיו, רפידתו, מרכבו fordert die gemeinsame Beziehung des Suffixes auf אפריון, welches auch einen im Grunde passenderen Sinn darbietet.

b) Wörtlich: ihr Inneres ist geziert mit der Geliebten u. s. w. So zuerst meines Wissens der Breslauer Anonymus von 1720 (bei J. G. Lessing, dem Bruder des großen Lessing, in dessen Eclogae regis Salomonis, p. 65); dann Döderlein, dem Ewald, Hitzig u. A. mit Recht gefolgt sind. אהבה ist accus. adverb. und steht in demselben Sinne wie 2, 7; 3, 5 (diese Stellen verglich hier schon Bossuet, meinte aber wegen seiner irrigen Auffassung des Zusammenhanges, wie dort die Braut, so werde hier Salomo אהבה, amor genannt). Einige Schwierigkeit macht das Wort רצוף. Die Wurzel bedeutet als transitives Verbum im Arab. apposuit invicem ordineque junxit e. c. lapides in pavimento (davon im Hebr. רצפה Steingetäfel, Musivarbeit). Davon ausgehend, würde man ähnlich wie Hitzig erklären müssen „besetzt, ausgelegt, schön ausgefüllt". Wie nämlich der Stein in der Musivarbeit gerade die für ihn bestimmte passende Lücke ausfüllt, so die Braut das Innere der Sänfte, welches gerade für eine es ausfüllende Person berechnet ist. Eine ähnliche Anschauung, freilich ohne die in רצף liegende Beziehung des Schmucken, Schönen findet sich bei Juvenal, Sat. I:

„causidici nova cum veniat lectica Mathonis plena ipso". —

Ewald leitet von einer andern intransitiven Bedeutung des arab. רצף

schließt sich passend die Erwähnung Derjenigen, die auf ihm ruht und die das Ganze noch mehr schmückt als alle die übrige Pracht. Damit kommt zugleich die mit V. 7 begonnene Darstellung zu ihrem eigentlichen Ziele, indem sie zu ihrem Ausgangspunkte in V. 6 zurückkehrt. — Daran, daß die Sulamith, die Weinbergs-Hüterin, zugleich als eine der Töchter Jerusalems erscheint, hat man sich hier so wenig zu stoßen wie in dem vorhergehenden Abschnitt Cap. 3, V. 1—5.

---

11. Gehet aus und sehet, Töchter Zions, den König Salomo
in der Krone, mit der ihn krönte seine Mutter
am Tage seiner Hochzeit,
am Tage der Freude seines Herzens.

Erst jetzt wird unser Blick auf den königlichen Bräutigam gerichtet, der nun, da die Braut schon nahe ist, bald aus seinem Palaste hervortreten wird sie zu empfangen. Die Anrede „Töchter Zions" ist nach Ewald's Bemerkung absichtlich gewählt, um sie von dem Chor der Töchter Jerusalems zu unterscheiden. Sie, denen es sonst wohl ansteht das Haus zu hüten, sollen bei diesem außerordentlichen festlichen Anlaß unbedenklich hervortreten. Damit wird uns die allgemeine Theilnahme vergegenwärtigt, die die Hauptstadt an ihrem Könige nimmt. Und zwar hat diese Theilnahme jetzt gleichsam einen Familiencharakter an sich. Salomo trägt heute eine Krone, aber nicht als König, sondern als Bräutigam. Es ist der diademartige Hochzeitsschmuck gemeint, wie er bei den Christen des Orients theilweise noch jetzt üblich ist. (Man vgl. das erwähnte Buch der Gräfin Dora d'Istria: Les femmes en Orient, T. I, p. 42 sqq. 430 sqq. und Curt Wachsmuth a. a. O., S. 90.) Es war in Israel uralte Sitte, wie wohl nicht mit Unrecht Jes. 61, 10

(= convenit, decuit) unmittelbar die transitive des Auszierens ab, was allerdings einfacher wäre; aber es fehlt für diesen Uebergang ein sonstiger Beleg. — Der Sinn selbst scheint uns fest zu stehen. Alle zahlreichen, noch immer hier und da versuchten anderen Erklärungen, z. B. gepflastert oder geschmückt mit Liebe (oder mit Liebesdarstellungen — oder lieblich — oder aus Liebe) durch die Töchter Jerusalems (oder wegen der Töchter Jerusalems) sind theils sachlich, theils sprachlich unhaltbar.

darauf bezogen wird, und erhielt sich bis in die letzte Zeit des Volkes. In der Mischna (Sota 9, 14) wird von dem Könige Agrippa erzählt, daß er einst einer Braut mit den Worten auswich: „Ich trage immer die Krone, sie nur heute.“ Und es ist eben dort die Erinnerung aufbewahrt, daß man während der dem Lande seitens Vespasians drohenden Gefahr jenes Freudenzeichen des Hochzeitsschmuckes verbot. Nach solchen Charakterzügen können wir uns in die Stimmung hineinfühlen, mit welcher Israel in einer glücklichen Zeit seinen glanzvollsten König gerade in der Hochzeitskrone begrüßte. Und es ist ein schöner, rein menschlicher Zug, daß dabei hervorgehoben wird, wie es die Mutter war, die durch tiefschmerzliche und hocherfreuliche Erinnerungen allbekannte Bathseba, die ihn mit jener Krone schmückte und sich mitfreute an der Wonne des Herzens, welche ihm durch die Erlangung der vollen und wahren Liebe seiner Braut zu Theil geworden war. Vielleicht war es, was schon Martinus del Rio vermuthete, allgemeine Sitte bei den Hebräern, daß die Mutter den Bräutigam krönte, ähnlich wie noch jetzt unter den Neugriechen bei der Krönung eines Bräutigams die Eltern und nächsten Verwandten sich betheiligen. (Man vgl. die schon oben angeführte Stelle aus Les femmes en Orient, T. I, p. 430. Die Mutter des Bräutigams ist dort ganz vorzüglich bei den alterthümlichen Gebräuchen betheiligt, welche sich an den Einzug der Brautleute in ihre Wohnung knüpfen. Wachsmuth a. a. O., S. 95.)

Wir werfen nun noch einen Blick auf die Mißverständnisse, die bis auf die neueste Zeit hinein der richtigen Gesammtauffassung dieses Abschnitts im Wege gestanden haben. Diese war wesentlich bedingt einerseits durch die schon bei Aelteren sich findende Erkenntniß, daß die miṭṭah in V. 7 und der appirjôn in V. 9 verschiedene Bezeichnungen derselben Sänfte seien, andrerseits durch die von Döderlein zur Geltung gebrachte Einsicht, daß in V. 10 die Geliebte als in der Sänfte getragen ausdrücklich bezeichnet werde. Beide Momente finde ich zuerst bei Dereser richtig combinirt. Diejenigen neueren und neuesten Ausleger, welche beide Momente oder eines von beiden verkannten, insbesondere sowohl

die, welche in der mittah V. 7 als auch die, welche in dem appirjôn V. 9 einen Divan oder ein Ehebett erblicken wollten (denn alle diese Versuche sind gemacht worden), haben schon dadurch das Verständniß sich unmöglich gemacht und sind auf allerlei Seltsamkeiten gerathen, welche nicht nur aller orientalischen Sitte, sondern auch der kühnsten dichterischen Phantasie, sofern sie eine gesunde ist, fremd sind. Es genüge hier zur Charakteristik als ein Beispiel unter vielen das von Delitzsch anzuführen, der in V. 9 appirjôn durch „Prachtbett" a) erklärt und den Schluß von V. 10 übersetzt: „sein (des Prachtbettes) Inwendiges ist buntgeschmückt durch Liebe von den Töchtern Jerusalems" b). Darnach gibt er nämlich von den beiden Versen folgende Erläuterung: „Andre Bewohner Jerusalems erzählen sich von dem wunderherrlichen Ehebette, das sich der König Salomo gemacht hat. Es ist von Libanongehölz und hat silbernes Fußgestell, goldene Lehne, purpurnes Polster; sein Inwendiges ist mit künstlicher Arbeit ausgeschmückt durch die Liebe, deren sich Salomo von Seiten der Töchter Jerusalems erfreut. Gerade darin zeigt sich ihre Liebe, daß sie ihm das Glück dieses Tages nicht durch Mißgunst trüben, sondern soviel möglich durch sinnige Festgaben zu steigern gesucht haben." Dergleichen wunderliche Gedanken sind sicher niemals einem Bewohner des alten Jerusalems in den Sinn gekommen. Wie in aller Welt vermochten die armen Töchter Jerusalems dem großen Könige sein Glück durch Mißgunst zu trüben? Und sind dieselben wirklich nicht als ein ideell gehaltener Chor zu fassen, sondern, wie Delitzsch (S. 90 f.) will, als ordinäre Haremsdamen und ein Haufe von „Nebenbuhlerinnen" der Sulamith, wie kommen sie dann zu jenem sentimentalen Beweise ihrer uneigennützigen und selbstverleugnenden Liebe? Was soll das endlich für „künstliche Arbeit" sein, womit

---

a) Dies Wort gebraucht auch Ewald in seiner Uebersetzung, erklärt es aber hernach von einem Tragbett.

b) Diese Uebersetzung ist übrigens auch, rein sprachlich betrachtet, unzulässig. Schon Ewald bemerkte, daß מן nicht so beim Passiv stehe: Delitzsch sucht nun auszuhelfen dadurch, daß er מן von אהבה abhängig sein läßt, also „Liebe von Seiten der Töchter Jerusalems": aber ein Jeder fühlt, wie steif und hart das ausgedrückt wäre.

sie als mit einer „sinnigen Festgabe“ das „Inwendige“ des Ehebettes der Nebenbuhlerin schmücken? Auch das wird sich durch keine Parallele aus der Wirklichkeit oder aus einem Dichter verdeutlichen lassen.

Dereser hat die richtige Auffassung, zu welcher er die angegebene Momente als Vorbedingungen besaß, seinerseits dadurch verfehlt, daß er sich Salomo und Sulamith als zusammen in der Sänfte sitzend und von der Wüste heraufkommend vorstellte. Ebenso mehre Neuere, insbesondere Ewald. Während die Anfangsworte des Textes ausdrücklich die Braut als heraufziehend schildern, mußten jene Ausleger diesen, wie wir sahen, für jeden Orientalen vollkommen deutlichen Fingerzeig durch die unzulässige Erklärung beseitigen: „Was ist's, das sich von der Wüste dort heraufhebt?“ Und selbst das einmal angenommen, wie wäre auch im Folgenden Alles recht eigentlich darauf angelegt nicht verstanden zu werden! Statt daß, wie man erwarten müßte, gesagt würde, daß Braut und Bräutigam in der Sänfte saßen, heißt es von der letzteren lediglich, daß ihre Mitte durch die darin sitzende Braut geschmückt wird. Und um damit den zugleich ertönenden Ruf: „Kommt und seht den König Salomo in seiner Hochzeitskrone!“ zu reimen, hilft sich Ewald durch die Bemerkung: „Und endlich steigt der König selbst aus: und sieh, da ist er festlich geschmückt wie an dem Hochzeitstage.“ Als ob man das nicht ebensogut hätte sehen können, während er neben der Braut saß! Sowohl das Nebeneinandersitzen als das Aussteigen ist den Worten der Dichtung gänzlich fremd. Auch daß den Salomo seine Mutter mit der Hochzeitskrone geschmückt hat, weist darauf hin, daß er eben aus dem Palaste hervortritt, wo das geschah. Es widerspräche ferner nicht blos dem historischen Colorit a), das doch sonst hier innegehalten wird, sondern auch allen orientalischen und insbesondere israelitischen Begriffen vom Anstande,

a) Nicht mit Unrecht erinnert Weißbach daran, daß Salomo auf dem Maulthiere seines Vaters zur Krönung ritt (1 Kön. 1, 38) und daß auch noch der persische König nach dem Buche Esther (6, 8) bei öffentlichen Aufzügen zu Pferde erscheint. Ganz ohne Grund leugnet er aber das höhere Alterthum der Sänfte überhaupt, welches, wie wir sahen, schon durch die ägyptischen Denkmale gestützt wird, und erblickt sowohl in der מטה als dem אפריון ein Ruhebett.

wenn die Meinung wirklich die sein sollte, daß Salomo, neben seiner erwählten Braut auf einem „weichen Tragbett“ liegend, sich in seine Hauptstadt hineintragen lasse. Ganz etwas Anderes ist es, wenn in Indien Braut und Bräutigam, unter einem Palankin sitzend, von Verwandten und Freunden begleitet, durch die Stadt geführt werden (Rosenmüller, Altes und neues Morgenland, Bd. V. S. 99). Endlich ist eine solche colossale, für zwei Personen eingerichtete und noch dazu nach Ewald mit einer Balkendecke versehene Sänfte, wie wir sie allerdings im späteren Rom kennen (Scheffer a. a. O., Bd. II, S. 105 f.; Ginzrot, Bd. II, S. 270) schwerlich jemals in Israel erhört gewesen, am wenigsten zum Gebrauch als Reisesänfte durch die Wüste.

Hitzig macht aus der Einen Sänfte zwei[a]). Auch er erklärt nämlich V. 6: „Wer ist das, was da aufsteigt aus der Wüste?“ und läßt darnach in der ersten Sänfte Salomo nach der Stadt zu kommen, in der zweiten die Braut ihm entgegenziehen. Um dies zu begründen, wirft er die Frage auf: „Wenn nur Eine Sänfte da ist und die Mitte von der Braut eingenommen, wo bleibt da der Bräutigam?“ Die hinlängliche Antwort hierauf liegt in der oben gegebenen Erklärung, die einzig der uralten orientalischen Sitte entspricht, und auch Hitzig hätte sie ohne Zweifel gefunden, wenn nicht noch etwas Anderes ihm hinderlich gewesen wäre, den Sinn der Scene richtig aufzufassen. Er entzieht sich nämlich nicht dem ersten Eindruck der Worte, welcher auf die von uns befolgte Erklärung hinführt. Er sagt zu V. 9, da wo die genauere Schilderung der Sänfte beginnt: „Es könnte scheinen, der Dichter ergreife hier das Wort zu weiterer Verständigung des Lesers; appirjôn würde dann eben jene mittah und V. 6 auf den Brautzug zu deuten sein.“ In der That ist das, wenn, wie auch Hitzig anerkennt, jene beiden Worte eine Sänfte bedeuten, das allein Natürliche. Aber, wendet er dagegen ein, in V. 9 ist eine „trockene Berichterstattung“ nicht am Platze, da in V. 6—8 verschiedene „Sprecher“

a) Er erklärt dabei zu V. 9 אפריון (wie wir sahen, ohne triftigen Grund) für einen Tragsessel und מטה für ein Tragbett; während er im Widerspruch damit zu V. 7 die מטה für „vielleicht höher als lang“, also für „vielleicht einen Tragsessel“ hält.

eingeführt sind, in V. 11 wieder ein Anderer redet und Derjenige, welcher dazwischen in V. 9 u. 10 das Wort hat, am Schluß des letzteren Verses „sich auch wieder in die Handlung mischt". Wir fragen dagegen: Ist denn das ein sich in die Handlung Mischen, wenn es am Schluß der Beschreibung der Sänfte heißt: „ihre Mitte schmückt die Geliebte?" Ist jene kurze und anschauliche, dichterische Beschreibung der Prachtsänfte, die Salomo sich hat machen lassen, eine trockene Berichterstattung? Und wäre sie dies, würde sie dann dadurch aufhören es zu sein, daß hier, wie Hitzig will, eine zweite Sänfte gemeint wäre?

In der That müssen wir das unter den Neueren fast allgemein gewordene Vorurtheil, als ob hier verschiedene Stimmen aus dem Volke in dramatischer Weise uns vorgeführt würden, als ein durchaus irreleitendes bezeichnen. Besonders zuversichtlich hat sich in dieser Hinsicht Renan ausgesprochen. Kein Stück, meint er, trage so wie dieses die Spuren einer wirklichen Aufführung, ja eines gewissen Apparates der Inscenesetzung und Costümirung an sich[a]). In der Vertheilung der Rollen weichen aber freilich die verschiedenen Erklärer gar sehr von einander ab. Ewald begnügt sich damit, V. 6 einer ersten, V. 7 u. 8 einer zweiten, V. 9—11 einer dritten Stimme unter den Bürgern zuzutheilen. Die Meisten vertheilen die allerdings klar hervortretenden 4 Strophen des Textes an verschiedene Sprecher. So reden z. B. nach Magnus in V. 6 mehrere Bürger, in V. 7. 8 ein erster, in V. 9. 10 ein zweiter, in V. 11 wieder mehrere Bürger. Ihm folgt Renan, nur daß er statt der „mehreren Bürger" beide Mal den „Chor der Männer" setzt. Delitzsch legt die ersten drei Theile verschiedenen Gruppen der Bewohner Jerusalems, den letzten aber der „ganzen feiernden Menge" in den Mund. Dagegen läßt Weißbach (wie schon früher Anton) Hofleute Salomo's, Köster Frauen aus Zion das Wort ergreifen. Das Aeußerste in dem pruritus dramaticus leistet auch hier Böttcher, was um so mehr zu bedauern ist, als er

---

a) »Aucun morceau ne porte autant que celui-ci les traces d'une représentation réelle et même d'un certain appareil de mise en scène et de costumes«, p. 31.

allein, so viel ich sehe, erkannt hat, daß der Einzug der Braut geschildert wird und daß ihr am Palaste der bekränzte königliche Bräutigam entgegentritt. Er läßt als Vertreter der Entführungshypothese unter dem zuschauenden Volke auch den Hirten sein, „der unter Verzweiflungsgebärden, doch von den Zuschauern unbeachtet, dem Zuge folgt“. Als Probe seiner Rollenvertheilung stehen hier V. 7 u. 8 nach seiner Auffassung:

Männer aus dem Volke.

Ha sieh! sein Tragbett, Salomo's Bett!
Sechzig Tapfere rings darum,
von Israels Tapf'ren:
sie alle fest am Schwert,
geübt zum Kriegeskampf;
jeder sein Schwert an der Hüfte ....

Frauen (einfallend):

ob des Grau'ns in der Nachtzeit.

Abgesehen von solchen Geschmacklosigkeiten a) sind alle jene bei unserem Abschnitt angebrachten Dramatisirungsversuche ebensoviele Entstellungen desselben, indem dadurch ein ihm fremder Ton, eine ihm fremde Anschauungsweise hineingetragen wird. Derselbe bildet in Wahrheit Ein lyrisches Ganze. Von der Freiheit des Lyrikers, epische und dramatische Momente in sich aufzunehmen, wird auch hier in engem Raume Gebrauch gemacht. In den beiden mittleren Strophen herrscht trotz der gedrungenen Kürze, wenn wir dieselben mit der dramatischen Lebhaftigkeit der ersten und vierten Strophe vergleichen, etwas von epischer Breite. Sollte das Ganze in dramatischem Wechselgespräch verlaufen, so müßte die Ausführung eine ganz andere sein. Auf die Frage der ersten Strophe wäre dann in der zweiten die directe Antwort zu erwarten: „Siehe, das ist Salomo's Braut“ — oder (wenn wir uns einmal in die anderen unhaltbaren Auffassungen hineindenken): „das ist Salomo in seiner Sänfte“, oder: „das ist Salomo mit seiner Braut“. Statt dessen heißt es: „Siehe, das ist Salomo's Sänfte mit den

a) Diese hat übrigens, wie ich sehe, der selige Böttcher zuletzt theilweise wenigstens als Willkürlichkeiten und „übertriebene Feinheiten“ erkannt. Man vgl. dessen hinterlassene Neue Aehrenlese zum A. T., S. 102 u. 109.

sechzig Helden um sie her", und daran schließt sich dann in der Weise des einheitlichen planmäßigen Fortschreitens, die wir oben in's Licht gesetzt haben, die dritte Strophe. Diese namentlich sträubt sich gegen jede dramatische Zurechtlegung. Denn wo würde wohl jemals ein Zuschauer in kurzer und lebendiger Wechselrede, statt zu sagen: „Siehe da, die prächtige Sänfte Salomo's und darin seine Geliebte", sich in der Weise ausdrücken: „Eine Sänfte hat sich der König Salomo so und so gemacht, und darin sitzt seine Geliebte." In einer dramatischen Scene wäre das nicht nur eine „trockene Berichterstattung", sondern auch etwas Unpassendes und Unnatürliches. Und dem wird, wie wir sahen, durch Hitzig's Auffassung nicht abgeholfen. Wie gerade bei dieser in der zweiten die Erwähnung Salomo's selbst nur um so nöthiger wäre, so müßte es bei ihr in der dritten heißen: „Siehe, da ist eine andere Sänfte, in der sitzt des Königs Geliebte." — Alle jene bühnenhaften Unterbringungsversuche werden endlich schon dadurch zurückgewiesen, daß den wenigen Versen, wenn man sie richtig versteht, die Einheit des Ortes fehlt. Delitzsch schreibt über diese erste Scene seines dritten Actes: „Ort: Umgebung Jerusalems und die Stadt selbst." Wie kann man dabei noch von einer dramatischen Kunstform des Hohen Liedes reden!

Durch alles dies werden wir auf das zurückgeführt, wovon wir bei unserer Erklärung ausgegangen sind, daß nämlich unser Abschnitt, wenn man in ihm nicht den Dichter selbst als redend ansehen will, sich nur als Gesang eines ideell gehaltenen Chores begreifen läßt. Wollte man das Volk als redend denken, so müßte man annehmen, dasselbe trete hier als ein solcher Chor auf. So Mariana, der in dieser Beziehung gegenüber den Neueren das Richtigere hat a). Wir haben oben den Grund angedeutet, weshalb wir unsererseits den Abschnitt als einen Gesang des Chores der Töchter Jerusalems ansehen zu müssen glauben.

---

a) Auch dessen Landsmann Luis de Leon hat hier das Lyrische und Chorähnliche der Darstellung richtig erkannt. Er legt V. 6—11 dem Chor der Hirten bei.

2.

Ueber den Begriff der Vocation und Ordination.

Von

H. F. Jacobson,

Geh. Justizrathe und Prof. der Rechte in Königsberg.

Die Unterschiede und Gegensätze zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche, so groß sie auch sind, bilden bei unbefangenen und von echt christlichem Geiste erfüllten Mitgliedern in beiden nicht den Grund zu einer Scheidung, wie dieselbe unter manchen Genossen der verschiedenen evangelischen Confessionen selbst vorhanden ist. Von dem bis zum äußersten Fanatismus gesteigerten Antagonismus eines Johann Modest, Philipp Nicolai, Schech u. A. a), welcher früher die beklagenswerthesten Conflicte zwischen Lutherischen und Reformirten veranlaßte, findet sich eigentlich fast keine Spur mehr; doch fehlt es bis auf den heutigen Tag nicht an Disharmonien herbster Art und ebensowenig an literarischen Fehden, welche im Allgemeinen wohl in anständigeren Formen, kaum aber in einer andern Gesinnung geführt werden, als dies von jenen Vorkämpfern einer angeblichen Orthodoxie im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert geschah b). Recht geflissentlich sucht man noch immer Stoff zum Hader hervor, indem die von einander abweichende Beurtheilung mancher Materien die beiden evangelischen Confessionen grundsätzlich und unvereinbar scheiden soll, und der Gedanke der Union, welche die Differenzpunkte der reformatorischen

---

a) Strobel, Miscellanea, Bd. IV, S. 157 f.; M. Göbel; Die religiösen Eigenthümlichkeiten der lutherischen und reformirten Kirche, S. 311.

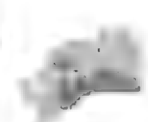
b) Man sehe z. B. über den in neuester Zeit geführten Streit in Kurhessen über den Bekenntnißstand des Landes, die Nachweisungen in Richter's Gutachten, die neuesten Vorgänge in der evangelischen Kirche des Kurfürstenthums Hessen betreffend (Leipzig 1855) und verbinde damit Vilmar, Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik (Marburg 1856).

Bekenntnißschriften nicht zu Fundamentalartikeln erhebt und nicht als Grund kirchlicher Trennung gelten lassen will, erscheint Manchen nicht nur als verwerflicher Indifferentismus, sondern geradezu als Verrath am evangelischen Glauben selbst.

Dem unerfreulichen Geschäfte eines speciellen Nachweises der über die in solchen Gegensätzen aufgefaßten Principien und Lehren geführten Streitigkeiten mich zu unterziehen, bin ich weit entfernt; indem ich aber den Begriff der Ordination und deren Verhältniß zur Vocation in der evangelischen Kirche zu erörtern beabsichtige, was wohl einer Rechtfertigung nicht bedarf, da eine allgemein anerkannte Auffassung über die Bedeutung der Ordination bei den Evangelischen zur Zeit nicht vorhanden ist, sehe ich mich doch genöthigt, einen der bedeutendsten confessionellen Streitpunkte, nämlich den über die Natur des geistlichen Amts zu berühren, weil die über die Entstehung und das Wesen des Amts adoptirte Ansicht für den Begriff der Ordination vom entschiedensten Einflusse, ja gewissermaßen präjudizirlich ist. Uebrigens dürfte diese Untersuchung besonders geeignet sein, an einem der hervorragendsten Beispiele zu erkennen, wie bei der Behandlung dieser auf angeblichen Gegensätzen der Reformatoren beruhenden Lehren die objectiven auf die Aussprüche der heiligen Schrift und der Bekenntnisse sich gründenden Forschungen den willkürlichen und hypothetischen Deutungen der überspannten Confessionalisten weichen sollen.

Jesus Christus hat die Sacramente und die Predigt des Wortes für seine Gemeinde angeordnet, ihr den beständigen Gebrauch derselben vorgeschrieben und bei deren Anwendung den göttlichen Segen verheißen. Indem Christus diese Functionen, wie er sie selbst vollzogen, eingeführt und dazu ein Amt [a]) gestiftet hatte, trug er zugleich dafür Sorge, daß sie auch wirklich gebraucht würden. Er ertheilte daher den Aposteln den Auftrag, diese Gnadenmittel zu verwalten, bestimmte aber nicht zugleich, daß nur die Apostel oder nur diejenigen seiner Jünger, welche von jenen eine besondere Vollmacht dazu empfangen hätten, sich der Verwaltung sollten unter-

a) Ueber die Bedeutung von Amt = διακονία, ministerium, sehe man mein Preußisches Kirchenrecht, S. 340.



ziehen dürfen. Ebensowenig, wie er überhaupt über die künftige Gestaltung der Gemeinschaft seiner Anhänger gewisse bindende Vorschriften zu geben für nothwendig hielt, schien es ihm im Besondern passend, wegen der Administration der von ihm eingesetzten Mittel noch nähere Weisungen zu ertheilen. Es war genug, daß dieses Amt gestiftet war: denn die Fortbildung seiner Gemeinde, die Art und Weise der Ausführung seiner Anordnungen konnte der Herr unter Mitwirkung des heiligen Geistes der freien Entwickelung überlassen. Es lag ja auch in der Natur der Sache, daß sich für alle zum Bestehen und zur Wirksamkeit der Kirche erforderlichen Einrichtungen, also auch für die amtliche Thätigkeit in der Kirche gewisse Regeln bildeten, welche als zweckmäßige, ja nothwendige Sitte willig befolgt wurden. Wegen der Vollzieher des Amts ergaben sich bald gewisse Beschränkungen, während ursprünglich ein Bedürfniß dazu nicht vorhanden war. Man überzeugte sich um so eher von der Nothwendigkeit der Einführung der zur Herstellung der Ordnung im Gemeindewesen dienlichen Festsetzungen, als es sowohl in der jüdischen, wie in der heidnischen Gemeinschaft, aus welchen die ersten Christen hervorgingen, an desfallsigen Anordnungen nicht fehlte.

Die Richtigkeit dieser Auffassung erhellt auf's bestimmteste aus den Urkunden der heiligen Schrift. Die Berichte des neuen Testaments über den Zustand der ältesten christlichen Gemeinden würden zum Theil geradezu unerklärbar bleiben, wenn man nicht davon ausgehen wollte, daß anfangs keine bindenden Vorschriften über die alleinige Amtsbefugniß gewisser Personen unter den Christen erlassen waren, daß es einen besondern Priesterstand nicht gab, welcher allein zu amtlicher Thätigkeit berechtigt gewesen wäre. Ohne diese Voraussetzung wird man nicht im Stande sein, die Anordnungen des Apostels für den Gottesdienst in der korinthischen Gemeinde, sowie die bei der Verwaltung des heiligen Abendmahls in Verbindung mit den Agapen in derselben Gemeinde eingerissenen Mißbräuche auf eine befriedigende Weise zu erklären. Daher sind auch alle namhaften Interpreten des Korintherbriefes und die übrigen nicht in Vorurtheilen oder confessioneller Bornirtheit befangenen Schriftsteller über die urchristliche Zeit in diesem Punkte gleicher

Ueberzeugung a). Für die entgegengesetzten Behauptungen fehlt es an jedem geeigneten Zeugnisse. Die römische Successio Apostolica ist ebensowenig begründet, als die derselben sich nähernden exorbitanten Aussprüche von Kliefoth, Stahl, Vilmar und ihrer Geistesgenossen.

Es ist mit dem Gesagten nicht geleugnet worden, daß nicht von Anbeginn an unter den Christen gewisse Personen vorhanden waren, welche die von Christus getroffenen Anordnungen auszuführen hatten; ebensowenig ist die Behauptung aufgestellt, daß Christus nicht selbst solche Vollzieher seines Willens, die Apostel, berufen habe. Nur dies muß abgelehnt werden, als ob Christus nur bestimmte Personen als Amtsträger bezeichnet habe, mit Ausschluß seiner übrigen Gläubigen. Man hat aber im Widerspruche mit der heiligen Schrift eine derartige Satzung des Herrn aus derselben evangelischerseits erweisen wollen, nicht anders wie bei sonstiger Verschiedenheit von Seiten der erst später entstandenen Hierarchie der römisch-katholischen Kirche, welche ein solches Gesetz als Dogma sanctionirt hat. Diese Kirche kennt einen besondern Clerikat, als einen eigenen Stand Derjenigen, welche durch das Sacrament der Ordination dazu initiirt werden. Anfangs wurden die Beamten nämlich nur im Falle des wirklichen Bedürfnisses angestellt, und ihre Zahl konnte eine kleine sein, da die ganze Gemeinde zur Aushülfe diente. Später mußte eine Vermehrung eintreten, da neue Gemeinden entstanden und die vorhandenen sich vergrößerten, die Feierlichkeiten des Gottesdienstes sehr erhöht wurden und die nicht ausdrücklich zum Kirchendienste bestimmten Glieder der Gemeinden die Befugniß verloren, dabei mitzuhelfen. Indem auch der Staat

a) Da dieser Gegenstand so oft besprochen worden ist, scheint eine Anführung besonderer Literatur nicht nothwendig. Man sehe indessen Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, S. 146 f.; Bickell, Geschichte des Kirchenrechtes, Bd. I, 2. S. 63 f.; Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. (Bonn 1857), an v. St. — Auch über die hier weiter angedeutete Geschichte der Ordination u. s. w. schien eine speciellere Begründung nicht geboten, da bei evangelischen Schriftstellern darüber nur Eine Ansicht herrscht und der Zweck dieser Vorbemerkungen eine tiefere Ausführung nicht erfordert. Palmer in Herzog's Real-Encyklopädie, Bd. IV unter dem Worte „Geistliche."

die Kirche und ihre Beamten zu begünstigen begann, erfolgte ein förmliches Zudrängen zur Erlangung kirchlicher Stellen, so daß der Staat und auch die Kirche selbst sich zum Erlasse beschränkender Vorschriften genöthigt sahen. Es hängt dies namentlich mit der veränderten Bedeutung zusammen, welche man der Einsetzungsform der Beamten beilegte.

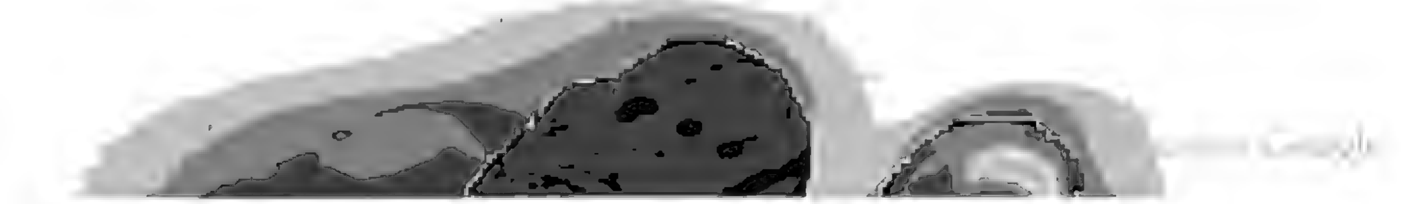
Ursprünglich wurde über die Kirchendiener bei der Wahl durch die Gemeinde wohl in der Regel gebetet und, indem man ihnen die Hände auflegte, der Segen Gottes für ihre Amtsführung erfleht. Dieser χειροτονεία, ordinatio, schrieb man bald bestimmte magische Wirkungen zu und entwickelte eine Doctrin über das Sacrament der Weihe, deren unauslöschlichen Charakter u. s. w., durch welche die Scheidung des Clerus vom Volke, den Laien, völlig befestigt wurde. Lange war es übrigens üblich, daß die Ordination nur dann vollzogen wurde, wenn eine Person für eine gewisse Dienstleistung in einer Gemeinde anzustellen war. Der Ausdruck ordinare bezeichnet auch zuerst die wirkliche Anstellung und zwar für eine bürgerliche, dann aber auch für eine kirchliche Bedienung [a]). Die Sitte, schon vorher in den Clerus aufzunehmen, wurde gemißbilligt, und nachdem sie doch Eingang gefunden, erhielten sich wenigstens gewisse Einschränkungen, wie Unzulässigkeit der Ertheilung der Ordination Behufs einer Exspectanz vor dem Tode eines Geistlichen [b]), das Verbot einer absoluten Ordination, d. i. ohne eine bestimmte Stelle [c]) u. a. m. Indessen ließ man mit der Zeit diese Festsetzungen fallen oder modificirte sie wesentlich [d]). Die Ordination wurde somit die Verleihung der sacramentlichen Gabe, die an die betreffende Stufe der ertheilten Weihe geknüpfte

a) Rothe a. a. O., S. 154.

b) Man sehe z. B. c. 3. 6. Cod. Theod. de episcopis, ecclesiis et clericis (XVI, 2) von Constantin im Jahre 320. 326 u. v. a.

c) Leo I epist. XCII ad Rusticum, cap. 1 (CLXVII ed. Ballerin., von 458 oder 459): »Vana habenda est ordinatio, quae nec loco fundata est, nec auctoritate munita.« Conc. Chalcedon. 451, c. 6 (c. 1 dist. LXX). Vgl. Bingham, Origines eccl., lib. IV, cap. VI, § II (opera II, 170).

d) Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina, P. II, lib. I, cap. IX.



Fähigkeit der Verrichtung gewisser Functionen heilkräftig (valide) gebrauchen zu können, während die rechtliche Möglichkeit dieses Gebrauchs (daß licite fungirt werde) vom Besitze einer Amtsstelle oder der Gestattung der geistlichen Oberen abhängt. Der Clerus erscheint nun nach göttlicher Anordnung von der übrigen Menschheit geschieden als der Vermittler zwischen Gott und den Menschen an Christi Statt.

Mit diesen Grundsätzen der römisch-katholischen Kirche stehen die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts im entschiedensten Gegensatze. Gestützt auf die heilige Schrift, verwarfen sie die Trennung von Clerus und Laien, leugneten die Sacramentalität der Ordination, erklärten sich gegen die hierarchische Abstufung der Weihen, sowie gegen deren character indelebilis. Indem sie Jesum Christum als den alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen anerkannten, jedem Christen die Fähigkeit beilegten, unmittelbar mit dem Heilande in Verbindung zu treten, mußten sie die Forderung der Nothwendigkeit der Vermittlung durch eine besondere Priesterschaft für durchaus ungerechtfertigt erklären.

In Betreff dieser aus der Annahme des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen folgenden Lehren findet sich bei Luther, Melanthon, Zwingli, Calvin, sowie zwischen den lutherischen und reformirten Bekenntnißschriften keine Verschiedenheit. Dieses etwa noch besonders zu beweisen scheint nicht nothwendig zu sein. Wer überhaupt noch die Fähigkeit besitzt, ohne vorgefaßte Meinung über alle hierher gehörigen Materien ein freies Urtheil zu fällen, den darf ich nur auf die Zeugnisse verweisen, welche in den Abhandlungen: „Ueber die Grundlagen der Verfassung der evangelischen Kirche aus dem Zeitalter der Reformation“ und: „Ueber die Gründe der Verschiedenheit der lutherischen und reformirten Kirchenverfassung“ [a]) in reichem Maße von mir zusammengestellt sind. Indessen muß man wohl den Gedanken aufgeben, daß die dem fertigen System mancher Leute widersprechenden Erklärungen der Reformatoren irgend welchen Eindruck machen können. Mit gewissen Stichworten oder Phrasen

---

a) Schneider's Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1852, Nr. 10—13. 49—51.

sollen alle Angriffe widerlegt werden. Luther in dem Beginne des Reformationswerks sei ein völlig Anderer gegen das Ende seines Lebens geworden, Zwingli sei eine antimysterische Natur, den Reformirten fehle Sacrament und Kirche, es herrsche in den Entgegnungen nur eine collegialistische Richtung, deren Ursprung von Unten und nicht von Oben sei, und dergleichen mehr. Ja es werden sogar die bestimmtesten Aeußerungen der Reformatoren verdreht, und das Gegentheil von dem wird behauptet, was sie in der That gesagt haben.

Einer der hervorragenderen Vertheidiger der angeblich echt lutherischen Lehre vom geistlichen Amte ist Kliefoth. In seiner Abhandlung über Ordination und Introduction a) geht er von den Sätzen aus, in welchen die reformirte und lutherische Kirche gegenüber der römischen einverstanden sind, insbesondere der Erklärung, daß die Gnadenmittel und ihr Amt nicht einem einzelnen ordo in der Kirche, sondern der Kirche gegeben sein, daß daher auch der Kirche an der Bestellung dieses Amts ihre Betheiligung zukommen mußte und das Amt sich nicht einseitig aus sich selbst ergänzen konnte. Hierauf äußert Kliefoth, daß in der weitern Position doch noch sehr verschiedene Auffassungen möglich waren, welche er dann als wirklich vorhanden speciell nachzuweisen sucht. Er erklärt:

---

a) Liturgische Abhandlungen, Bd. 1, S. 341 f. — Wir beschränken uns auf Kliefoth und gedenken gelegentlich Anderer. Die leitenden Gedanken sind bei allen sogenannten Guesio-Lutheranern dieselben. Einer schreibt dem Andern nach. So liest man bei Otto, in der von ihm herausgegebenen Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche Preußens, 1851, Nr. 19, S. 152: „Die reformirte Kirche kennt die Gemeinde zwar als priesterliches Volk, aber nicht das die Christenleute zum Volk zusammenfassende Amt; ihr ist das Amt ein Product der Gemeinde" u. s. w. Auch bei Stahl (Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. 2. Ausg. Erlangen 1862) wird die sogenannte echt lutherische Lehre vertheidigt, im Wesentlichen mit den von Kliefoth angegebenen Gründen. Wir werden auf seine Darstellung gelegentlich Rücksicht zu nehmen haben, dürfen aber nach unserem Plane eine in's Einzelne gehende Kritik unterlassen, weil es uns besonders auf den angeblichen Gegensatz der Lutherischen und Reformirten ankommt, den Stahl zwar mehrfach andeutet, aber nicht so bestimmt hervorhebt wie Kliefoth.

„Die reformirte Kirche faßte die Functionen des Kirchenamtes vermöge ihres abgeschwächten Sacramentsbegriffs entschieden von der sacrificiellen Seite, die Predigt als Opfern des Evangeliums, das Abendmahl als Eucharistie. Da nun das sacrificielle Thun, das Opfern, ohne alle Frage dem priesterlichen Volk, der Gemeinde eignet, so erschien ihr nothwendig auch das in sacrificiellen Thätigkeiten fungirende Predigtamt als Organ der Gemeinde. Dann aber stand auch das Predigtamt nicht mehr als Gnadenmittelamt der Gemeinde gegenüber, sondern es ging als aus der Gemeinde für Gemeindefunctionen herausgesetztes Organ der Gemeinde auch wesentlich in die Gemeinde auf. Der zu seinem Theile den Begriff der Kirche constituirende Dualismus von Gnadenmittelamt und Gemeinde hob sich auf, und der Begriff der Kirche als eines gegliederten Ganzen setzte sich in den Begriff der Gemeinde um..... So war es natürlich, daß die reformirte Kirche das Hauptgewicht bei der Bestellung der Kirchendiener auf die Wahl der Gemeinde legte und die Ordination, wo sie dieselbe hatte, doch für nebensächlich, für bloße Bestätigung der Wahl, ansah und von den Gemeindeältesten vollziehen ließ." — Einen ganz andern Weg betrat dagegen nach Kliefoth die lutherische Kirche: „Sie nahm die Functionen des Predigtamts wirklich als Gnadenmittel und das Predigtamt als Gnadenmittelamt; sie hielt auch, daß Gott für die Verwaltung der Gnadenmittel ein Amt eingesetzt und der Kirche befohlen habe,.... als gewissen Dienst gewisser Personen... So konnten ihr unmöglich die Functionen des Predigtamts als eigentlich allen priesterlichen Gläubigen zukommen und das Predigtamt als Organ der Gemeinde erscheinen; sie hätte damit die Natur des Amts vernichtet und die sacramentale Bedeutung der Gnadenmittel in eine sacrificielle umgesetzt. Und darum konnte sie denn auch weiter nicht einmal die Hineinstellung der Person in das Gnadenmittelamt mit der reformirten Kirche der Gemeinde allein beimessen. — Sie kannte eine ‚ganze Kirche', als einen aus Gemeinde, Gnadenmittelamt, Amt der Kirchenleitung gegliederten Organismus. Und an diese ‚ganze Kirche' dachte sie, wenn sie lehrte, daß Gott seine Gnadenmittel und ihr Amt nicht einem einzelnen ordo in der Kirche, sondern ‚der Kirche' gegeben habe."

Die neuerdings so vielfach gemißbrauchte Unterscheidung von Sacrificium und Sacramentum [a]) ist in dieser Darstellung auf eine ganz ungegründete Weise auf das Verhältniß der Lutherischen und Reformirten bei der Ordination angewendet. Der reformirte Cultus und die einzelnen Cultusacte sollen nur sacrificiell als ein Opfer der Gemeinde erscheinen, der Geistliche ist auch nur sacrificiell thätig und wird somit nur ein Organ der Gemeinde. Die Behauptung Kliefoth's ist aber nicht richtig: denn wenn zum Wesen des Cultus „das Sichverhalten Gottes zu seiner Gemeinde", sowie „das Sichverhalten der Gemeinde zu Gott" nothwendig gehört und es keinen Cult gegeben hat, der nicht göttlich gestiftet gewesen wäre [b]), so fragt sich, ob es nachweisbar ist, daß Seitens der Reformirten etwa jemals die Stiftung des Cultus durch Gott geleugnet worden wäre, daß nicht jeder Gottesdienst mit der Anrufung des Herrn beginne, von dessen freier Gnade, welche nicht durch Opfer zu erlangen ist, das Heil seiner Gläubigen abhängt. Das Sacramentale bildet die nothwendige Vorbedingung, den Anfang jedes Cultus, und daran schließt sich nothwendig das Sacrificielle. Der reformirte Cultus darf ebensowenig als ein rein sacrificieller, wie der lutherische als ein rein sacramentaler bezeichnet werden. Es ist eben ein „vernünftiger Gottesdienst" [c]) nicht denkbar, in welchem nicht beide Elemente vereinigt sind.

Was berechtigt aber Kliefoth zu der auf seiner (falschen) Prämisse gestützten Folgerung, das Predigtamt sei den Reformirten ein Organ der Gemeinde und nicht der Kirche oder Gottes? Er würde vielleicht nicht gewagt haben, jene Voraussetzung zu supponiren, wenn er sich an die Zeugnisse erinnert hätte, die hier allein maßgebend sein können und aus denen auf's unzweifelhafteste hervorgeht, daß den Reformirten das Amt als eine Stiftung Gottes und als das von Gott gesetzte Organ seiner Kirche gälte. Wie Zwingli in der Schrift vom Predigtamt erklärt:

„Die Worte Pauli (Eph. 4, 11 f.) habend den sinn, daß

a) Vergl. mein Preußisches Kirchenrecht, S. 441.
b) Nitzsch, Praktische Theologie, Bd. II, 1. S. 250. 251.
c) Römer 12, 1.

Christus genannte ämter in sinen Lychnam gesetzt habe, das ist, in die kilchen; damit er, sin Lychnam, gevollkommet und erbuwen werde in einigheit des glaubens und in erkanntnuß des suns gottes .... Sind diese ämter darum von gott ufgesetzt, daß man mancherley leeren vergoumte (verhütete) ..." a),

so äußert Calvin, ebenfalls im Anschlusse an die citirte Stelle des Epheserbriefes und ausgehend von der göttlichen Schöpfung und Erlösung:

»Videmus, ut Deus, qui posset momento suos perficere, nolit tamen eos adolescere in virilem aetatem nisi educatione Ecclesiae. Videmus modum exprimi, quia Pastoribus injuncta est coelestis doctrinae praedicatio. Videmus omnes ad unum cogi in eundem ordinem, ut mansueto et docili spiritu regendos se doctoribus in hunc usum creatis permittant et cet. Deus ipse in medium prodit, et quatenus hujus ordinis auctor est, vult se praesentem in sua institutione agnosci. — Ejus ministros, non secus atque ipsum, loquentes audimus ...« b)

Der gleichen Auffassung begegnen wir in den symbolischen Schriften der Reformirten, welche kürzer oder ausführlicher sich darüber aussprechen:

»Deus ad colligendam vel constituendam sibi Ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris iisque utitur adhuc et utetur porro, quoad Ecclesia in terris fuerit. Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei, non nova hominum est ordinatio etc.« c)

Ebensowenig, wie in diesen nur beispielsweise mitgetheilten Aussprüchen sich auch nur eine Spur davon findet, daß die Thätigkeit der Geistlichen eine blos sacrificielle gewesen, oder daß das Amt

---

a) Zwingli's Werke durch Schuler und Schultheiß II, 1. S. 310.

b) Institutio relig. christ., lib. IV, cap. 1, § 5.

c) Confessio Helvetica II, cap. 18 verb. Conf. Helvet. I, art. 15 sq.; Conf. Bohemica, c. 9; Conf. Gallica, art. 25. 29; Conf. Belgica, art. 30. 31 u. a.

nicht als ein Organ Gottes für die Kirche, sondern als ein Organ der einzelnen Gemeinde bestellt worden sei, bieten die reformirten Kirchenordnungen für diese Behauptung irgend einen Anhalt [a]). Weder Kliefoth, noch andere Schriftsteller, welche dessen Meinung beistimmen, haben sich auch darauf eingelassen, irgend welche urkundliche Beweise für ihre Behauptungen anzuführen. Wir haben es nur mit Behauptungen zu thun, die nichts weiter als Hypothesen sind, welche dogmatische Vorurtheile zur Grundlage haben.

Die Reformirten kennen, wie uns versichert wird, nicht den Dualismus von Gnadenmittelamt und Gemeinde. Dies wäre insofern richtig, daß die Reformirten nicht aus der heiligen Schrift einen ursprünglich vorhandenen Gegensatz von Kirche und Kirchenamt herleiten wollen, daß sie vielmehr davon ausgehen, daß mit der Kirche auch das Amt gestiftet sei, unter dem letztern aber die Function der Predigt des Wortes Gottes und der Sacramentsverwaltung, aber nicht die Bestellung besonderer Verwalter des Amts als eines eigenen Standes in der Kirche verstehen [b]). Bei der Behauptung der Stiftung des Amts in der letztern Bedeutung wären sie sofort zur Anerkennung der Lehre der römisch-katholischen Kirche genöthigt gewesen und hätten den von derselben statuirten Gegensatz von Clerus und Laien als göttlich gewollten sanctionirt. Daß sie, abgesehen von dieser unevangelischen Ansicht, den Dualismus von Amt und Gemeinde, oder richtiger, weil es absurd wäre sich eine Gemeinde ohne Amt zu denken [c]), die Gegenüberstellung oder Unterscheidung der das Amt in der Gemeinde verwaltenden Diener und der übrigen Glieder der Gemeinde anerkennen, ist so

---

a) Man sehe z. B. die Züricher Prädicantenordnung von 1532, die Genfer Ordonnanzen von 1541 nebst ihren Revisionen; Lasky's Kirchenordnung für die Fremden in London, 1550; die pfälzische Kirchenordnung von 1563 u. a. (Richter, Die Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, Nr. XL. LXXI. XCI. CXIX).

b) Man sehe über diesen Sinn die oben S. 244, Anm. b citirte Stelle.

c) »Cum nominamus ecclesiam, complectimur non solum ministros, sed et alios pios et doctos, ita tamen, ut ministri, qui sunt praecipuus gradus, non excludantur. Absurdum est enim, cogitare ecclesiam sine ministerio.« (Pezel, Consilia Melanthonis 1, 528.)

allgemein und so oft ausgesprochen, daß daran nicht gezweifelt werden kann. Zwingli erklärt geradezu:

„Kilch ist die gemeind mit dem pfarrer“ a),

und Calvin, der die Existenz eines bürgerlichen Gemeinwesens sine magistratu et politia für unmöglich erklärt und dann hinzufügt: »sic ecclesia sua quadam spirituali politia indiget« b), geht bei der Begründung der kirchlichen Disciplin davon aus, daß er Cleriker und Volk bestimmt sondert. Er sagt:

»Quod ut facilius intelligatur, dividamus Ecclesiam in duos ordines praecipuos: clerum scilicet et plebem. Clericos appello usitato nomine qui publico ministerio in Ecclesia funguntur.« c)

und bemerkt dann:

»Ministerium, quo Deus in gubernanda Ecclesia utitur ... praecipuum esse nervum, quo fideles in uno corpore cohaereant.« d) u. v. a.

Hiermit ist freilich denen nicht genügt, welche in dem Aufheben des Priesterstandes im römisch-katholischen Sinne den Grund der Dissolution der geistlichen Glieder in der evangelischen Kirche zu entdecken vermeinen e), und ebensowenig den Andern, welche zwar eine solche Ansicht nicht theilen wollen, aber doch, wenn sie consequent sein wollten, der römischen Doctrin sich anschließen müßten f). Diese sogenannten Gnesio-Lutheraner dürfen sich für ihre Behauptungen aber auch nicht auf Luther als ihren Gewährsmann berufen oder auf die lutherischen Symbole. Hier wird uns freilich

---

a) Man sehe z. B. Werke durch Schuler und Schultheß I, 339 u. a. m.

b) Institutio, lib. IV, cap. XI, § 1.

c) Institutio, lib. IV, cap. XII.

d) Institutio, lib. IV, cap. III, § 2.

e) Wie H. Leo in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1845, Hft. II, Nr. 50, S. 400.

f) Stahl äußert auch schon in der ersten Ausgabe seiner Rechtsphilosophie, Bd. I (Heidelberg 1830), S. 358, daß die evangelische Kirche zwar in der Freiheit der Forschung ihren eigenthümlichen Vorzug besitze, aber Manches vom Katholicismus werde wieder aufnehmen müssen, auf daß sie wahrhaft die evangelische werde.

zunächst die gegen jene Anschauung erfolgende Bezugnahme auf Luther selbst dadurch beschränkt, daß der Reformator Anfangs Ansichten gehuldigt habe, welche er später verworfen, daß von Aeußerungen aus jener Periode daher nicht Gebrauch gemacht werden dürfe, sobald sich collegialistische Anklänge (ein collegialismus subtilis) darin finden, wie überhaupt Luther, dem mitunter wohl Ueberstürzung begegnet, gegenüber den Bekenntnißschriften, Kirchenordnungen und der ganzen nachfolgenden Theologie eine höhere Autorität nicht beigelegt werden könne[a]). In diesem Punkte aber ist Luther sich stets gleich geblieben, und es findet sich auch kein Ausspruch, welchem irgend eine kirchliche Autorität beigelegt werden könnte, welcher Abweichendes hiervon enthielte[b]).

Ein Hauptgrund, welcher zum Beweise des Gegensatzes beider evangelischen Confessionen dienen soll und aus welchem die Existenz der vorhin aufgestellten Sätze hervorgeht, ist der, daß sich der Begriff der gegliederten Kirche, wie ihn die Lutherischen haben, bei den Reformirten in den Begriff der Gemeinde umsetzt. Die Kirche ist die ganze Kirche, welche die drei Stände enthält, also Gemeinde, Gnadenmittelamt und Amt der Kirchenleitung; die Gemeinde ist dagegen die Kopfzahlmasse.

Zunächst lehnen wir jeden Wortstreit ab. Wer den Reformirten den Charakter der Kirche überhaupt bestreiten wollte, weil sie sich lieber des Ausdrucks Gemeinde bedienen, wäre entschieden im Irrthum: denn das Wort Gemeinde entspricht viel mehr dem in der heiligen Schrift gebrauchten ἐκκλησία, als das Wort Kirche. Sagt doch Luther selbst:

„Wir sind gewohnt des Wörtleins Kirche, welches die Einfältigen nicht von einem versammelten Haufen, sondern von einem geweiheten Haus oder Gebäu verstehen..... Denn wir, die zusammen kommen, machen und nehmen uns einen sonderlichen Raum und geben dem Haus nach dem Haufen einen

---

a) Kliefoth in der Kirchlichen Zeitschrift, Bd. II (Schwerin u. Rostock 1852), Hft. 2 u. 3, S. 152. Stahl a. a. O., S. 379. 400. 433. 434.

b) Die einzelnen Stellen, die ich nicht wiederholen mag, findet man in den S. 249, Anm. a citirten Abhandlungen.

Namen. Also heißet das Wörtlein Kirchlein eigentlich nichts Anderes, denn eine gemeine Sammlung, und ist von Art nicht deutsch, sondern griechisch (wie auch das Wort Ecclesia), denn sie heißen's auf ihre Sprache Kyria, wie man's auch lateinisch Curiam nennt. Darum sollt's auf recht Deutsch und unsere Muttersprache heißen eine christliche Gemeinde" u. s. w. a)

Einen Grund, das Wort Kirche durch Gemeinde zu ändern, haben wir indessen nicht, da wir wissen, daß Kirche die im Kyrios, dem Herrn, Christus, zu einem Ganzen verbundene Gemeinde der Gläubigen sei b).

Kliefoth und Andere sind aber von solcher Auffassung entfernt und sprechen auch von der „reformirten Kirche". Freilich erscheint Vielen, daß doch den Reformirten der Begriff der Kirche im eminenten Sinne fehle und die reformirte Kirche nur Gemeinde bleibe, weil sie die Kirche als Institution über der Gemeinde nicht kennen und nicht anerkennen. Die Gemeinde sei nämlich eine Gemeinschaft der im Glauben verbundenen Menschen, Kirche die Gottesstiftung über den Menschen. Jene entstehe durch Willen und That der Menschen, ihre innere Entschließung zum Glauben, ihren äußern Beitritt; die Kirche sei dagegen ein Werk, Anstalt, Reich, von Gott gegründet und von Gott fortwährend erhalten. Die Wirksamkeit der Gemeinde sei eine Wirksamkeit der Menschen, auf Gott gerichtet oder zur Befolgung göttlicher Gebote geübt: ihr gemeinsamer Glaube, Anbetung, heiliger Wandel. Die Wirksamkeit der Kirche sei eine Wirksamkeit der Gottesstiftung auf die Menschen gerichtet: Verkündigung des Evangeliums, Spendung der Sacramente, Uebung der Schlüssel. Die Predigt, die Absolution, die Reichung des Abendmahls u. s. w. geschehe im Namen der Kirche, nicht im Namen der Gemeinde, die Geistlichen seien Diener der Kirche, nicht Diener der Gemeinde u. s. w. u. s. w. Stahl c), dem wir diese Worte entnommen haben, bewegt sich hiernach in demselben Gedankenkreise, wie Kliefoth, und meint durch die Gegen-

a) Luther's Werke von Walch, Bd. X, S. 119 u. a. m.

b) Man sehe meine Abhandlung über die Individualität des Wortes und Begriffes Kirche, in den Kirchenrechtlichen Versuchen, Bd. I, S. 58 f.

c) Stahl a. a. O., S. 67 f.

überstellung von Kirche und Gemeinde den Charakter beider Religionsgemeinschaften genügend festgestellt zu haben. Er thut sich darauf nicht wenig zu gute a), da sonst unter Gemeinde nur die einzelne locale, unter Kirche die allgemeine, gesammte Gemeinschaft der Christenheit verstanden zu werden pflege. In der That war schon dies ein Gewinn, daß man die Kirche als eine solche Gemeinschaft, als eine complexe wieder anerkannt hatte: denn die Zeit war gar nicht fern, wo man nur die Localgemeinde als Corporation zu begreifen im Stande gewesen war b). Die Autorität der heiligen Schrift, die Göttlichkeit und Objectivität der Kirche war aber anderwärts bereits genügend betont worden, ehe Stahl in der kirchenrechtlichen Literatur seine Unterscheidung geltend zu machen angefangen hatte, im Jahre 1840 c). Die Unterscheidung Stahl's ist aber auch nicht etwa eine originelle, von ihm erfundene; denn der uns hier dargebotene Begriff der Kirche ist der hierarchische des Romanismus, nur modificirt durch verschiedene Limitationen, welche aus evangelischen Anschauungen hervorgegangen, sowie durch einzelne Zusätze, welche dem vollen Begriff des Papismus nicht adäquat sind. Die Augsburgische Confession erklärt in Artikel VII: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium rein gelehrt und die Sacramente dem Evangelium gemäß verwaltet werden. Diese Definition soll unvollständig, nicht erschöpfend sein, da sie nur die Züge des Gegensatzes gegen die römische Auffassung gebe, und sie sei deshalb, wenn man sie als erschöpfend auffaßt, nicht richtig. Es fehle die organische Seite — Amt und Regierung, der anstaltliche Bau, die äußere Ordnung und Gliederung unter den Menschen, die Schlüssel und die Kirchenzucht u. s. w. d). Der Vorwurf ist jedoch ungegründet: denn die vermißten Elemente sind dem kurz bezeichneten Wesen der Kirche immanent. Wo eine Gemeinschaft besteht, ist Amt und Regierung

---

a) Man sehe besonders S. 69 f., Anm. 27 verbunden mit der Vorrede, S. VI.

b) Man sehe mein Preuß. Kirchenrecht, S. 26. 108 u. a.

c) Bedarf es hier noch der Nennung von Namen? Schleiermacher, Neander und unzählige Andere hatten ihre Wirksamkeit entfaltet, ehe von Stahl die Rede war.

d) Stahl a. a. O., S. 43 f.

mit gesetzt: denn es ist keine Gemeinschaft ohne eine solche denkbar. Wo Heilige diese Gemeinschaft bilden sollen, muß auch Zucht geübt werden: denn sobald Heilige, d. h. die von Profanen zu einem Opfer Gottes Ausgesonderten, in unheiliges Wesen verfielen — die Möglichkeit ist nicht im Sinne der Augsburgischen Confession ausgeschlossen —, müßte die Disciplin eintreten, und dies darf nicht erst besonders gesagt werden. Das Mittel ist ja auch schon im Worte gegeben. Stahl fordert die ausdrückliche Erwähnung von Amt und Regierung, damit ihre göttliche Einsetzung mit den weitern sich daraus ergebenden Consequenzen dargethan sei, und dies führt in den Romanismus. Den Reformatoren kam es darauf an, der empirischen Kirche gegenüber den ewigen wahren Begriff der Kirche darzustellen und nicht Zusätze hinzuzufügen, welche nach dem natürlichen Laufe der Dinge hinzukommen mußten, im Voraus aber bestimmt auf eine falsche Bahn hinführten. Sehr wahr erinnert v. Scheurl a), ähnlich sei es mit den Unterschied der evangelischen Lehre, daß der Mensch durch den Glauben allein selig werde, gegenüber der römischen, welche zugleich die Werke zur Seligkeit fordert. Es sei mit Recht das göttliche Moment allein hervorgehoben, da die Werke nicht selbständige Ursache der Seligkeit sind. Die Reformatoren erklären ganz richtig, die Kirche sei die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. die Gemeinde der Christen, und erkennen eine Unterscheidung nicht an, welche Stahl supponirt. Ganz in Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession sagt auch schriftgemäß Calvin:

»Ubicunque Dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi Sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est.« b)

Es gilt von der Ausführung Stahl's, was mit Grund von seiner schriftstellerischen Weise überhaupt bemerkt worden ist. Er behandelt nämlich die Dinge so, daß eine abstracte, in contrastirenden Formeln sich gefallende Denkweise sich über die Geschichte stellt und

---

a) In der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, December 1862, S. 334.

b) Institutio, lib. IV, cap. I, § 9.

aus Bruchstücken derselben ihre vorgefaßten Principien-Gegensätze aufbaut[a]). Stahl war ausgezeichnet durch Reichthum des Geistes, feine Dialektik und scharfsinnige Combination, dagegen war er kein unbefangener historisch-kritischer Forscher, Geschichte und Wesen der reformirten Kirche ist ihm stets verschlossen geblieben. Eine rechte Bekanntschaft mit diesen Verhältnissen verräth aber auch Kliefoth nicht, wenn er die Reformirten als Gemeinde, die Lutherischen als Kirche betrachtet[b]), jene als einen ungeordneten Haufen, diese als einen gegliederten Organismus darstellt. Es ist dies freilich nichts weiter, als eine Folgerung aus den Grundsätzen beider Gemeinschaften über die Bestellung ihrer Diener. Die Folgerung ist aber ganz und gar nicht stichhaltig, weil die behauptete Voraussetzung in dem Sinne, welchen Kliefoth ihr beizulegen sich erlaubt hat, auf seiner rein-subjectiven Betrachtungsweise beruht.

Es ist in der That eine höchst merkwürdige Erscheinung, daß, während gewöhnlich von den Reformirten gerühmt wird, ihre kirchliche Verfassung sei regelmäßig viel entwickelter, als die der Lutheraner, ihnen von Kliefoth dies abgestritten und der Mangel eines gliedlichen Organismus ihnen vorgeworfen wird. Da sich nirgend eine gesetzliche Vorschrift bei den Reformirten findet, welche man dafür anführen könnte, daß bei ihnen eine unterschiedslose Gleichstellung aller Kirchengenossen stattfinden sollte, der Nachweis auch nicht zu führen ist, daß eine solche als Verfassungsform jemals stattgefunden habe, so wird die einfachste Widerlegung der entgegengesetzten Behauptung durch eine historische Relation erfolgen können, und zwar für unsern Zweck nicht im Großen und Ganzen, sondern beschränkt auf den Gegenstand, welcher jenen Ausspruch veranlaßt hat.

Im Gegensatze gegen die römische Hierarchie des Clerus mußten die Reformatoren grundsetzlich dem christlichen Volke einen gebührenden Antheil an dem Regiment der Kirche gewähren. Es ist ge-

---

a) Baxmann in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1859, S. 269.

b) Sehr gut hat Herrmann (Die nothwendigen Grundlagen einer die consistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung [Berlin 1862], S. 14 f.) ausgeführt, wie die Gemeinde auch als Ortsgemeinde schon Kirche sei.

radezu ein Bruch mit dem Princip der evangelischen Reformation, diese Theilnahme dem Volke zu entziehen. Mit vollem Recht legen daher die Begründer der reformirten Kirche hierauf das größte Gewicht. Die evangelischen Diener des Wortes oder die evangelische Obrigkeit von einer Mitwirkung an dem kirchlichen Regimente auszuschließen, waren die Reformatoren dadurch so wenig genöthigt, daß im Gegentheile, wenn sie dies gethan hätten, der Vorwurf einer Demokratisirung der Kirchenordnung sie mit Recht getroffen haben würde. Wir finden aber auch nirgend den Versuch einer derartigen Exclusion. Wo beim Beginne der neuen Ordnung die geistlichen Amtsträger oder die Obrigkeiten an der Veränderung keinen Theil haben, ist der Grund nicht eine desfallsige Bestimmung der Leiter der Bewegung, sondern der eigene Wille dieser Mächte, ihre Abneigung gegen die Reformation und die Bekämpfung derselben.

Der Gedanke, eine Herrschaft der Masse in der Kirche zu begründen, liegt Zwingli ganz fern. „Die Gliedmaßen" wird in dem kirchlichen Körper der von Zwingli begründeten Gemeinden Niemand vermissen, wer da weiß, daß gleich anfangs vom Reformator in Zürich der Obrigkeit, dem Rath, die Leitung der ganzen Angelegenheit übertragen wurde, daß diesem die gesammte höchste Verwaltung in Gesetzgebung, Disciplin und sonstiger Ordnung überwiesen war, daß die Predigt und das Amt des Wortes überhaupt bestimmten Personen zustand und die Nothwendigkeit dieser Einrichtung im Kampf gegen die Widertäufer auf's entschiedenste vertheidigt wurde, endlich auch sonstige Vertreter der Gemeinde in manchen kirchlichen Angelegenheiten bestellt waren. In den Chor- und Ehegerichten, in den Stillständen, in der Synode, in der Direction durch den Rath erinnert nichts an Collegialismus oder Herrschaft der Kopfzahl — oder ist das Verdammungsurtheil über Zürich damit gerechtfertigt, daß es eine Republik war und ist? Wir trauen Herrn Kliefoth eine tiefere Einsicht zu, als daß wir ihm eine derartige Anschauung beizulegen wagen sollten. Der theokratische Charakter der durch Zwingli bewirkten Verfassung[a]) schließt

---

a) Hundeshagen, Die theokratische Staatsgestaltung; in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht III. (1863), Nr. VI. Man sehe bes. S. 254 f.

soll man denselben ihm vorschlagen, und wenn er würdig erfunden worden, soll er an- und aufgenommen werden, indem man ihm ein Zeugniß einhändigt, um ihn endlich dem Volke in der Predigt vorzustellen, damit er durch allgemeine Zustimmung der Gemeinde angenommen werde." a)

Durch Rathsbeschluß vom 9. Februar 1560 ist, um vorgekommene Mißbräuche abzuschaffen, hinzugefügt:

„Wenn ein Prediger gewählt ist, so soll sein Name mit der Anzeige verkündigt werden, daß, wer Etwas wider denselben vorzubringen hat, es vor dem Tage, wo er vorgestellt werden soll, anzeige, damit, wenn er zu seinem Amt nicht fähig sein sollte, man zu einer neuen Wahl schreite." b)

Der Erwählte wird hierauf ordinirt und leistet in die Hände des Raths einen Eid.

Hiermit ist urkundlich dargethan, daß der Vorwurf, die Reformirten hätten in nicht organischer Weise die Prediger als Diener gemeindlicher Willkür betrachtet, in Calvin's Vorschriften keine Unterstützung findet. Sehen wir nun, ob etwa spätere Degenerationen einen Anhalt zur Rechtfertigung eines derartigen Angriffes darbieten.

Während in Zürich, Genf und anderweitig die Reformation, wie dieselbe von Zwingli und Calvin, sowie von deren Geistesgenossen verbreitet ward, vom Volke und den Regierungen beifällig aufgenommen wurde, stellte man sich derselben vielfach feindlich entgegen. Wo dies der Fall war, mußten andere Ordnungen sich bilden. Wenn aber demungeachtet, abgesehen von hie und da vorkommenden Ausschreitungen und Corruptionen, im Großen und Ganzen das rechte Maß evangelischer Freiheit nicht überschritten und ein der ewigen Wahrheit nicht widersprechender, vielmehr deren Geboten conformer Organismus der neuen Gemeinschaft zu Stande

---

a) Die Ordonnances de Genève finden sich im Original bei Richter a. a. O., Bd. I, Nr. LXXI. Die mitgetheilte Stelle ist aus der von M. Göbel gemachten Uebersetzung entlehnt (Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens IV, 4 [April 1846]).

b) Richter a. a. O., S. 343. Göbel a. a. O., S. 166.

gebracht wurde, so verdient dies viel mehr unsere höchste Anerkennung, als Tadel und Scheelsucht, weil diese Organismen mit gewissen Wünschen und Voraussetzungen, oder wohl gar bloßen Phantasien und Einbildungen, nicht übereinstimmen.

In Frankreich ward das evangelische Bekenntniß bald mit großem Beifall aufgenommen, und viele Gemeinden hatten sich bilden können, obschon das Gouvernement sich der Religionsänderung feindlich entgegenstellte. Von Genf aus wurde die französische Reformation wesentlich gefördert, und die Grundsätze Calvin's fanden entschiedenen Beifall. Die eigenthümlichen Verhältnisse aber, unter welchen sich die Kirche befestigte, sowie der große Umfang derselben, mußten von selbst zu einer Gestaltung führen, welche dem Bedürfnisse entsprechender schien. Die Verfassung wurde eine presbyterial-synodale. Die Principien Calvin's, welche mit derselben vereinbar waren, wurden indessen nicht aufgegeben und man hielt insbesondere in Betreff der Anstellung der Geistlichen an denselben fest, nur daß natürlich von einer Mitwirkung der Regierung nicht die Rede sein konnte. Die Wahlen der Prediger den Gemeinden zu überlassen, wurde daher auch nicht genehm gefunden, und die auf der ersten Nationalsynode zu Paris im Jahre 1559 entworfene Kirchenordnung stellte bereits die Grundsätze auf, welche mit Ergänzungen der zweiten und sechsten Nationalsynode zu Poitiers und Vertun von 1560 und 1567 in die für alle Zeit festgehaltene Discipline ecclésiastique übergingen [a]). Hiernach ist bestimmt:

„Wenn die Wahl eines Predigers in der Kirche angezeigt ist, soll der Erwählte [b]) an drei verschiedenen Sonntagen daselbst öffentlich vor allem Volke predigen, damit demselben seine Weise

---

a) Synode I, art. VII; Synode II, art. III; Synode VI, art. IV (Aymon, Tous les Synodes Nationaux, T. I, p. 2. 15. 73). Discipline eccl., art. I, § 6.

b) Die Wahl erfolgt von der Provinzialsynode oder dem Colloquium (der Kreissynode), welches wenigstens aus sieben Predigern bestehen soll. Nur in gefährlichen Zeiten, im äußersten Nothfall, dürfen drei Prediger mit dem Consistorium (Presbyterium) des Ortes die Wahl verrichten (Synode I, art. VII; Synode II, art. III; Synode IV von 1563, art. XV (bei Aymon l. c., p. 2. 15. 34). Discipline eccl., art. I, § 4.

zu lehren bekannt werden, doch soll er in dieser Zeit die heiligen Sakramente nicht verwalten, auch Ehen nicht einsegnen. Dabei soll das Volk ausdrücklich erinnert werden, daß, wenn Jemand ein Hinderniß wüßte, weshalb die Wahl dieses Mannes unkräftig wäre, oder er nicht annehmbar sei, er dies dem Consistorium anzuzeigen habe, welches die Gründe eines Jeden anhören und darüber entscheiden werde. Das Stillschweigen des Volkes wird für ausdrückliche Zustimmung gehalten werden (Le silence du peuple sera tenu pour exprés consentement). Erhebt sich aber ein Widerspruch und daß der Ernannte (le nommé) zwar dem Consistorium, aber nicht dem Volke oder dem größeren Theile desselben angenehm sei, so soll seine Annahme (sa reception) aufgeschoben und Alles dem Colloquium oder der Provinzialsynode berichtet werden, um die Verantwortung des Ernannten zu hören und über seine Annahme zu entscheiden. Wenn aber auch der Ernannte sich verantwortet hätte, kann er doch dem Volke wider seinen Willen nicht als Pfarrer aufgedrungen werden, auch dann nicht, wenn der größte Theil damit unzufrieden wäre; doch auch der Pfarrer soll nicht gegen seinen Willen die Gemeinde übernehmen und die Gemeinde, zu welcher er berufen war, soll alle entstandenen Ausgaben und Kosten entrichten."

Sobald der Gewählte angenommen ist, erfolgt seine Bestätigung durch Gebet und Handauflegung.

Von Frankreich aus erhielten auch in den Niederlanden die sich hier bildenden wallonischen (französischen) und die mit ihnen verbundenen flämischen (niederdeutschen) Gemeinden ihre Verfassung. Aus der Uebereinstimmung ihrer sonstigen Grundsätze mit denen der französischen Nationalsynoden darf auch auf die Befolgung gleicher Vorschriften über Vocation und Ordination der Diener am Worte geschlossen worden a).

---

a) In den durch Kist zuerst herausgegebenen Acten der ältesten niederländischen Synoden in französischer Sprache finden sich keine Beschlüsse über die Wahl der Geistlichen. (De Synoden der Nederlandsche Hervormde Kerken onder het kruis, gedurende de Jaren 1563—1577. Uit het

Abweichend von den bisher nachgewiesenen Ernennungsformen der Geistlichen waren die der Reformirten in London und Frankfurt am Main.

Johannes a Lasko, welcher des Interims wegen seine Superintendentur in Ostfriesland, wo er die reformirte Kirche hatte befestigen helfen, aufgegeben und nach England geflohen war, trat an die Spitze der christlichen Gemeinde der Fremden in London und ordnete ihre Verfassung. Die Gemeinde zerfiel in zwei Abtheilungen, von denen die der Wallonen die Genfer Kirchenordnung annahm, während a Lasko für die Deutschen 1550 eine eigene Kirchenordnung ausarbeitete[a]), in welcher er den Abschnitt über die Anstellung der Geistlichen unter Benutzung der ostfriesischen Uebung und der Vorschriften Calvin's in folgender Weise redigirte[b]):

„Wenn die Gemeine eines Dieners .. notdürfftig ist, so wird alsdann nach der ordnung Gottes, ein gemeiner gewisser Fasttag durch die Eltisten angestellet, — — auf daß sie (die Gemeine) ... samptlich ... zusammen kommen, vnd den Herren mit ernst vnd fleiß bitten, getrewe Diener der gemeine von jm zu erlangen." — „Am tag des gemeinen Fastens vnd Bettens, wird die Gemeine durch den Predicanten vermant, daß ein jeder (anruffende den namen Gottes) ernstlich bey jm selber vberlege, welchen er zu diesem dienst aller meist nutz vnnd geschickt ohne einige Fleischliche oder menschliche affecten vermeinet zu sein: Vnd daß er deren namen, den Dienern vnd Eltesten der Gemeine .... schrifftlich vbergebe. Die nachfolgende woche komen die Diener, Eltesten vnd Diacken zusammen, vnd besehen vnter ihnen die versamlete stimmen der gantzen Gemeine. Vnd als sie nun erwogen haben, welche durch den mehren theil der stimmen beruffen werden, so giebt ein jeder Diener .... seine stimme, vnd bereden

---

nog onuitgegeven Handschrift medegedeeld. Uit het Nederland. Archief voor kerkelyke Geschiedenis, T. IX, p. 113 sqq. 1849).

a) Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum potissimum vero Germanorum ecclesia instituta Londini in Anglia. Lond. 1550; in deutscher Sprache, nach Micronius (Heidelberg 1565), bei Richter a. a. O., Bd. II, Nr. XCI.

b) Richter a. a. O., S. 99 f.

sich von der wahl ernstlich vnd weißlich vntereinander, biß daß sie endlich derselben verglichen sind. — vnd wenn diese wahl also .. vnter den Dienern geschehen ist, so werden diejenigen, so erwehlet sind, zu der versamlung der Eltisten vnd Diacken beruffen —. Wo sie denn keine bestendige entschuldigung fürbringen, dadurch sie den fürgestelten Dienst abschlagen können, sondern jre beruffung viel mehr bewilligen: so werden den nechsten Sontag ... jre namen offentlich durch den Diener von der Cantzel, für der gantzen gemeine verkündet: —. Vnd auff daß niemand auß der Gemeine, dieser wahl sich billig zu beklagen hab, so wird abermals der Gemeine zugelassen, ... sich zu berathschlagen, ... ob (jemand) in den beruffnen etwas befinde, darumb sie ... von dem Dienst .... mit recht möchten abgehalten werden. — — — Wo .... wider die erwelten nichts fürbracht — so schreiten die Diener des worts vnd die Eltesten fort zur bestetigung ....“

Schon 1553 wurde die Gemeinde der Fremden zur Auswanderung gezwungen und begab sich zum Theil nach Frankfurt am Main, wo für die Wallonen ihr Superintendent Valerandus Pollanus 1554 eine eigene Kirchenordnung entwarf a). Wegen der Wahl der Prediger enthält dieselbe folgende Vorschrift b):

„Primum Minister totius ecclesiae suffragiis designatur. Conveniunt ipsi ministri et seniores cum .... pastoribus aliarum ecclesiarum ejus urbis: ac totam ecclesiam quae adest admonent de novo ministro eligendo — et duos aut plures proponunt, quos ipsi idoneos censent. Nec tamen ecclesiam cogunt ex hic propositis eligere —. Deinde ... proponuntur totidem urnae, quot fuerint ... propositi ... Tum ordine accedentes suum calculum imponunt cuicunque urnae velint. — Cujus urna plures habuerit, is pro Ministro habetur —. Tum si caetera idoneus videbitur, ... iste nominatus a ministris et senioribus examinatur .... Interea

a) Liturgia sacra seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum Francofordiae ad M., bei Richter a. a. O., Bd. II, Nr. XCIX.

b) Richter a. a. O., S. 159.

etiam populo jus est, si quid dignum reprehensione cognoverit opponere. Tandem die aliquo celebriori .... coram tota ecclesia Minister nominatur, consalutatur et manuum impositione omnium assensu instituitur et confirmatur ....«
Die Wahlordnung der Londoner und Frankfurter Gemeinde erhöht also das Recht des Volks, indem es seine negative Stimme, sein Einspruchsrecht, zu einer positiven erhebt. Es geschieht dies aber unter Cautelen, welche den Mißbrauch ausschließen oder doch wesentlich beschränken. Die Vorschriften selbst zeigen auch im Besondern, zumal in den der Raumersparniß wegen nicht mitgetheilten Stellen, mit welcher Sorgfalt und mit wie großem Ernst diese hochwichtige Angelegenheit aufgefaßt wurde. Am allerwenigsten erhält man den Eindruck einer Wahl, welche durch eine unorganisirte Gemeinde sollte vollzogen werden. Es ist vielmehr sowohl der Stellung der Gemeinden, welche keine andere kirchenregimentliche Behörde als ihre Presbyterien besaßen, als diesen selbst und den Dienern am Wort der gebührende Antheil gewährt worden. Wer ohne die vorgefaßte Meinung eines allein zulässigen evangelischen Wahlmodus jener Urkunden liest, wird nicht umhin können zuzugestehen, daß die angeordnete Wahlform eine den damaligen Verhältnissen entsprechende war. Ein Zusammenwirken der „Gliedmaßen" der Kirche ist auch hier vorhanden.

So wie die Fremdengemeinde in London, hatte auch die in Frankfurt am Main keinen langen Bestand. Unterdessen hatten sich reformirte Flüchtlinge aus den Niederlanden und anderen Herrschaften am Niederrhein, insbesondere in Wesel zusammengefunden und nach ihrer ältern Verfassung einzurichten gesucht. Einen bedeutenden Zuwachs erhielten dieselben in Folge der von Herzog Alba verübten Gewaltmaßregeln 1567, so daß sich das Bedürfniß einer vollständigen Ordnung fühlbar machte. Zu dem Behufe versammelten sie sich auf einer Synode zu Wesel am 3. November 1568, in welcher sie insbesondere auch wegen der Anstellung der Diener am Worte Beschlüsse faßten[a]), da es unumgänglich sei:

a) Vergl. meine Geschichte des rheinisch-westfälischen Kirchenrechtes, S. 77; Urkunden, Nr. XXVI. Richter a. a. O., Nr. CXXIX.

ut sine legitima vocatione, electione, satishabitione, justoque examine et ordine legitimo nemo admittatur. Sie hielten dies nur dann für möglich, wenn der Gewählte, das Volk und die Vorsteher gehörig gezügelt wären (vocati ambitus, et plebis impotentis ac temerariae inclinationes et seniorum praefectorumque ambitiosum imperium, quoad ejus fieri potest, excludantur). Einer feindlichen Landesherrschaft gegenüber hegten sie den innigen Wunsch, mit derselben Hand in Hand gehen zu können, und erklärten deshalb: »Quod ut fieri recte possit, optandum sane fuerit, ut pius magistratus, maturo seniorum judicio ac prudenti delectui mutuam praebere velit operam.« Vorläufig kam es darauf an, mögliche Disharmonien zu verhüten, und bis zu einer definitiven Regelung bestimmten sie, daß in den dazu geeigneten Gemeinden die Aeltesten eine Doppelzahl vorschlagen und daraus die Gemeindeglieder Einen wählen sollten; in denjenigen Gemeinden aber, in welchen aus bestimmten Gründen dies nicht möglich sei, sollte nur unter Autorität und Entscheidung einer andern ausgezeichneten und wo möglich benachbarten Kirche die Anstellung eines Dieners erfolgen. Außerdem wurden noch speciellere Bestimmungen über die Vorbereitung zur Wahl durch einen Bet- und Fasttag, über die Prüfung des Gewählten und dessen Bestätigung aufgestellt.

Diese Vorschriften sollten einer Synode noch zur wiederholten Prüfung vorgelegt werden. Diese Synode wurde nach drei Jahren vom 4. bis 14. October 1571 zu Emden gehalten. Ihre Autorität ist um so bedeutender, als die Theilnahme eine so umfangreiche und ihre Festsetzungen für die niederländische und rheinische Kirche von dauerndem Einfluß geworden sind. Wegen der Pfarrerwahlen mußte sie auf die vorhandenen Zustände Rücksicht nehmen und, insofern dieselben mit dem von ihr aufgestellten Princip nicht zusammenstimmten, sich auf eine künftig zu erwartende Veränderung zu dessen Gunsten beschränken. Wie auch in anderen Verordnungen schloß sich die Synode an die französische Disciplin an und setzte fest [a]):

„Die Dhiener solen mit vrtheil, vnd erkentnus deren versam-

a) Meine Geschichte u. s. w., S. 78; Urkunden, Nr. XXVII, Art. 13. 61, S. 52. Richter a. a. O., Bd. II, Nr. CXXXVII, S. 340.

lung des Quartiers a), oder aber zweyer oder dreyer benachbarten Dhiener, so von dem Consistorio gesetzet, erwelet werden, vnd die also erwelet, soln vor die Gemeine gestelt, auf das sie durch derselben stilschweigendt mitstimmen bewert, für gut anghenommen werden, oder aber so die Gemein etwas hette, darumben sie in die erwehlung nicht willigen wolte, das sie das inwendig funfzehn tagen furbrechte. Jedoch so eine kirche die Gewonheit einer Gemeiner erwehlung hette, welche gewonheit sie nicht verendern wolle, sol also geduldet werden, bis dasselbe durch einen General Synodum anders gesetzet, vnd verordnet wird."
Daran sollte sich das Examen und die Bestätigung schließen.

Die hier gefaßten Beschlüsse wurden alsbald in die Praxis eingeführt und wiederholt auf's Neue eingeschärft. So in der niederländischen Provinzialsynode zu Dordrecht 1574 b). Die hier von den Deutschen angenommenen Festsetzungen erhielten auch die Bestätigung der Wallonen, welche die Schlüsse von Emden einfach aufnahmen, aber den Schlußsatz über die positive Gemeindewahl fortließen c). Da unterdessen die Niederländer ihre Freiheit errungen hatten und eine evangelische Obrigkeit an die Spitze trat, konnte auch auf die Mitwirkung der Obrigkeit Rücksicht genommen werden. Freilich war man nicht geneigt, das von dieser beanspruchte Ernennungsrecht der Geistlichen zuzugestehn, und es entstanden deshalb Kämpfe, welche eine verschiedene Ordnung in den einzelnen Provinzen veranlaßten d). Auf der von den Deutschen und Wallonen gemeinschaftlich gehaltenen Synode zu Dordrecht 1578 erklärte man nur, daß die ordnungsmäßig berufenen Diener der reformirten Obrigkeit angezeigt werden sollten; der Gemeinde wurde aber nur

---

a) d. i. die Classe, Kreissynode, Colloque.

b) De Kercken-ordeninghen der Ghereformerden Nederlandtschen kercken etc. Tot Delf 1612. 4. Acta 1574, art. 12 sqq., p. 25 sq.

c) »Articles resolus au Synode tenu a Dordrecht 1577« bei Kist a. a. O., S. 72 f. 77. 78.

d) Ueber diese Verhältnisse vergleiche man Royaard's Hedendagsch kerkregt by de Hervormden in Nederland (Utrecht 1834), T. I, p. 49 sq. Lechler, Geschichte der Synodal- und Presbyterialverfassung seit der Reformation, S. 129 f.

das Recht des Einspruchs zugestanden (t'swyghen sal voor bewillinghe gheacht worden) [a]). Dasselbe wiederholte auch die Synode von Middelburg 1581 [b]). Auf der Synode zu Graven-Haghe 1586 sprach man sich bestimmter über das Verhältniß zur Obrigkeit aus, indem man dem Magistrat jedes Orts die Bestätigung der Gewählten zuerkannte (Approbatie ende goet-kenninghe), bestehend im Recht des Widerspruchs aus Gründen ihres Lebens oder bürgerlichen Wandels [c]). Dies änderte wieder die Synode in Graven-Haghe 1591, indem darnach eine Commission von vier Personen, welche Bürgermeister, Regierer und Rath beauftragen, nebst vier von den Dienern des Worts und Aeltesten Abgeordneten, den Geistlichen wählen und von Bürgermeister u. s. w., wie von der Gemeinde anerkennen lassen. Auf dem Lande ernennt der Hauptofficier, Schulze und Richter vier Commissarien, welche mit drei Dienern der betreffenden Classe und einem Aeltesten der betreffenden Kirche einen Diener wählen und von der Gemeinde annehmen lassen u. s. w. [d]). Später entstanden neue Formen, nach denen in mannigfaltiger Weise Obrigkeit, Geistliche und Gemeinden bei der Bestellung der Diener zusammentraten [e]). Immer wurde aber daran festgehalten, daß eine Zusammenwirkung dieser Organe stattfand.

Die niederrheinische Kirche war bis gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts im Zusammenhange mit der niederländischen Kirche und folgte auch deren Anordnungen, nur nicht sofern das Verhältniß zum Staate in Betracht kam, da die Evangelischen am Rhein unter römisch-katholischer Herrschaft standen. Man bediente sich aber so viel es anging der Lasky'schen-, der Genfer wie der Emden'schen Ordnung neben der niederländischen [f]). Völlige Uebereinstimmung bei der Bestellung der Pfarrer fand nicht statt; daher war es eine der ersten Aufgaben, daß die Kirche, als sie unter die Regierung evangelischen Bekenntnisses gekommen war, übereinstim-

---

a) De Kerken-ordeninghen etc. Acta 1578, art. 4, p. 32.
b) l. c., Acta 1581, art. 3 sq., p. 52 sq.
c) l. c., Acta 1586, art. 4, p. 65.
d) l. c., Acta 1591, art. 1 sq., p. 86 sq.
e) Man sehe darüber Royaard l. c., T. II, p. 38 sq. (Utrecht 1837).
f) Vergl. meine Geschichte a. a. O. Urkunden, S. 106. 107. 114. 116.

mende Grundsätze über den ordentlichen Beruf, Confirmation und Präsentation der Kirchendiener einzuführen suchte. Namentlich wurde darauf gedrungen, daß die Vocation in Gemeinschaft mit der Landesherrschaft erfolgen und die Gemeinden stets mit Vorwissen und Gutachten ihrer Classen verfahren sollten a). Dies wiederholten auch die späteren Synodalschlüsse b), sowie die Kirchenordnung von Jülich-Berg 1654, welche 1662 für Cleve-Mark vom Churfürsten Friedrich Wilhelm bestätigt wurde. Hierin wurde insbesondere bestimmt, daß es wegen des Berufens der Prediger nach dem in diesem Lande hergebrachten üblichen Gebrauch und jeder Kirchen Zustand gehalten und die Kirchendiener ordentlich und rechtmäßig nach Gottes Wort berufen werden sollten. Damit solle der weltlichen landesfürstlichen Obrigkeit oder andern weltlichen Richtern, welchen die Collation und Confirmation zustehen kann, nichts benommen sein. Insbesondere heißt es dann:

„Bey dem rechtmäßigen ordentlichen Beruf der Diener ist es üblicher Gewohnheit nach folgender Gestalt zu halten; also, daß wenn sich Candidati angeben, dieselben aufgestellet und von der ganzen Gemeine gehöret werden sollen. Wer aber aus dem Mittel derjenigen, so gehöret worden, zu berufen, darüber kommt das Presbyterium, da eines fürhanden, mit den abgestandenen Aeltesten, wie auch allen andern, die sonsten nach eines jeden Orts Gelegenheit dazu gefordert werden, zusammen und vereinigen sich per majora, welches Subjectum zu berufen sei. Wenn das geschehen, wird die erwählte Person an drey Sonntagen nacheinander proclamiret, damit ein jeder aus der Gemeine, so etwas zu erinnern hat, solches bey dem Presbyterio anbringen und darüber gehöret werden möge. Wird nichts erhebliches wider die Election aufgebracht, wird mit dem Beruf verfahren. Da aber über Zuversicht einige Beschwerde, Zwist oder Unordnungen, sich darüber würden erregen, soll es an den Inspectoren Classis, oder auch,

a) Convent zu Düren vom 17. August 1610, Nr. 5, 3. Generalsynode zu Duisburg vom 7. bis 10. September 1610, Nr. III. (meine Geschichte u. s. w.; Urkunden, S. 163. 166).

b) Bergische Synode von 1609, 1616; Generalsynode von 1619 (meine Geschichte u. s. w.; Urkunden, S. 171).

wenn nöthig, an des Synodi Praesidem zur gütlichen Hinlegung gebracht werden."

Außer anderweitigen Vorschriften, deren Mittheilung es nicht bedarf, ist auch unter gewissen Voraussetzungen die Devolution an den Landesherrn vorbehalten a).

In Jülich-Berg, unter der römisch-katholischen Pfalz-Neuburgischen Regierung, galten diese Vorschriften nach der Kirchenordnung von 1654 ebenmäßig; nur konnte von der Einwirkung des Landesherrn in positiver Weise, wie namentlich auch von der Devolution an denselben nicht die Rede sein b). Diese Festsetzungen blieben im Allgemeinen in Geltung, bis an ihre Stelle die gegenwärtige Kirchenordnung von 5. März 1835 trat, in welcher das inzwischen zur Anwendung gelangte landesherrliche Episkopalrecht gewisse Aenderungen herbeigeführt hat.

Diese Ausführung, welche auf andere reformirte Kirchen c) auszudehnen nicht nothwendig scheint, hat wohl zur Genüge den Beweis erbracht, daß die Behauptung von Kliefoth falsch ist, es sei „die Hineinstellung der Person in das Gnadenmittelamt von der reformirten Kirche der Gemeinde allein beigemessen", die Bestellung des Predigtamts sei bei den Reformirten allein durch die Gemeinde geschehen. Dieser unbegründeten Anschauung gegenüber soll es nun Grundsatz der lutherischen Kirche sein, daß bei der Bestellung des Predigtamts die ganze Kirche zur Betheiligung kommen müsse, womit das Predigtamt, die Gemeinde und das Amt der Kirchenleitung zu ihrem Rechte kommen. Wir meinen dargethan zu haben, daß nach den obigen Kirchenordnungen ohne Ausnahme bei den Reformirten diese drei Factoren stets zusammen bei den Anstellungen der Diener thätig gewesen seien, — oder soll etwa die Synode der Reformirten, welche das landesherrliche Kirchenregiment eines römisch-

---

a) Kirchenordnung von 1662, §§ 8. 9. 11 ff., bei Snethlage, Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Cleve und Mark (Leipzig 1837), S. 87 f. Meine Geschichte u. s. w.; Urkunden S. 182.

b) Man vergl. § 17 der Cleve-Märkischen mit § 19 der Jülich-Bergischen Kirchenordnung und meine Geschichte u. s. w., S. 173 f.

c) Materialien hierzu bietet vornehmlich die angeführte Schrift von Lechler.

katholischen Herrschers von sich fern zu halten vermocht hatten, nicht im rechtmäßigen Besitze des Amts der Kirchenleitung gewesen sein? Es fehlt ja bekanntlich auch heute nicht an Vielen, welche die Möglichkeit des weltlichen obrigkeitlichen Kirchenregiments in Folge der Sonderung von Staat und Kirche überhaupt leugnen und eine presbyteriale Synode als allein geeignet ansehen wollen, das Regiment in der Kirche zu übernehmen.

Was nun die von Kliefoth und Andern gegebene Erklärung über die Stellung der lutherischen Kirche in der vorliegenden Untersuchung betrifft, so ist zuvörderst daran zu erinnern, daß Luther und die sich ihm anschließenden Theologen ursprünglich in viel höherem Grade, als Zwingli, Calvin u. A. darauf Bedacht nahmen, dem Volke, welchem römischer Seits fast jede Theilnahme an der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten entzogen war, auf's Neue zu seinem Rechte zu verhelfen. Aus dem allgemeinen Priesterthum aller Christen leitet Luther den Anspruch der Gemeinde her und wendet ihn auf die verschiedensten Verhältnisse an. Es genüge an die Predigt über Matthäus 16, 13—19 von 1519; die Schriften: von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, aus dem Jahr 1520; an den christlichen Adel deutscher Nation 1520; von der Beichte 1521 u. a. m. [a]) zu erinnern. Die Anstellung der Aeltesten ist auch in der Reformationszeit zuerst von einem treuen Anhänger Luther's, Johannes Brenz, in der für die Stadt Hall und das Hallische Land in Württemberg 1526 bearbeiteten Kirchenordnung behufs Ausübung der Kirchenzucht bewirkt worden [b]), und zwar erscheinen die Aeltesten als Repräsentanten der dazu berechtigten Gemeinde. Die Obrigkeit wurde von Luther nicht ausgeschlossen; ihre Aufgabe als solche sollte aber nicht die Direction der Kirche sein, sondern die Sorge dafür, daß das Evangelium frei gepredigt werden könne. Deshalb wurde der Churfürst von Sachsen gebeten, Visitatoren zu ernennen, und erinnert: „Ob wol S. K. F. G. zu leren und geistlich zu regiren nicht befolhen ist, So sind sie doch schuldig, als weltliche öberkeit, darob zu halten, das nicht zwie-

---

a) Luther's Werke von Walch XI, 3069; XIX, 139; X, 298 f. XIX, 1082 f.
b) Richter a. a. O., Bd. I, Nr. XV. Man sehe bes. S. 45. 46.

tracht, rotten vnd aufruhr sich vnter den vnterthanen erhebe“ a). Daher heißt es auch noch später: „Fürnehmlich sollen Könige und Fürsten, als fürnehmste Glieder der Kirche, helfen und schauen, daß allerley Irrthum weggethan, und die Gewissen recht unterrichtet werden, wie denn Gott zu solchem Amt die Könige und Fürsten sonderlich vermahnt im zweiten Psalm“. . . b)

Daß den Gemeinden ein vorzüglicher Antheil an der kirchlichen Verwaltung zugestanden wurde, war so natürlich, daß dieselben nicht übergangen werden konnten, ohne den Fortgang der Reformation geradezu fallen zu lassen. Daß die Gemeinde an ihrer Spitze einen Pfarrer habe, verstand sich von selbst (s. oben). Was nun die Bestellung des Pfarrers betrifft, so verwarf Luther zuvörderst den Gegensatz des geistlichen und weltlichen Standes, sodann auch die Ernennung der Geistlichen ohne Zuziehung der Gemeinde:

> „Man hat erfunden, daß Papst, Bischöf, Priester, Klostervolk wird der geistliche Stand genannt; Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackersleute der weltliche Stand. Welches gar ein fein Comment und Gleißen ist.“

Indem dies in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation weiter ausgeführt und bemerkt ist, daß alle Christen geistlichen Standes sind und der Unterschied nur des Amts halber bestehe, wird die Einsetzung eines Geistlichen durch Papst oder Bischof verworfen, mit der Bemerkung:

> „Darum ist des Bischofs Weihen nichts Anderes, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Sammlung Einen aus dem Haufen nähme, die Alle gleiche Gewalt haben, und ihm befähle, dieselbe Gewalt für die Andern auszurichten. — — Und daß ich es noch klarer sage, wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würde gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweiheten Priester von einem Bischof, und würden allda der Sache Eins, erwählten Einen unter ihnen,

---

a) Vorrede zum Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen, 1528 (Richter a. a. O., S. 88).

b) Schmalkaldische Artikel 1537, im Anhange: „Von der Gewalt und Oberkeit des Papstes.“

er wäre ehelich oder nicht, und befählen ihm das Amt zu taufen, Messe halten, Absolviren und Predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweihet"....

In gleichem Sinne äußert er sich 1523 in der Schrift: Grund und Ursach aus der Schrift, daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehrer zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen a); auch in dem Sendschreiben an den Rath und die Gemeinde der Stadt Prag 1524 b), u. a. m.

Allerdings ist hier nur von außerordentlichen Fällen die Rede, in denen die Noth anders zu verfahren gestattet, als es in geordneten Zuständen zu geschehen pflegt. Unleugbar bleibt aber, daß auch in der Noth sich eine Anschauung und ein Verfahren, wie es in jenen Aussprüchen enthalten ist, nicht rechtfertigen ließe, wenn nicht das dafür angeführte Motiv als ein absolut richtiges angenommen wäre. Daher ist Luther auch fern davon, den aufrührerischen Bauern gegenüber, welche sich auf das den Gemeinden zuerkannte Recht berufen hatten, dasselbe an sich streitig zu machen. Er äußert deshalb in der Verlegung (Widerlegung) der zwölf Artikel der Bauerschaft:

„Eine ganze Gemeinde soll Macht haben, einen Pfarrherrn zu wählen und zu entsetzen. Dieser Artikel ist recht, wenn er auch nur christlich würde angenommen c)"...

und zeigt, daß das Unrecht in der Verletzung der obrigkeitlichen Patronatrechte bestehe. Niemals hat Luther dies Princip verleugnet: denn in gleicher Weise spricht er sich auch im Jahre 1539 in der Auslegung des Psalm 110 aus d). Für die entgegengesetzte Meinung darf man sich nicht auf den Rath berufen, welchen Luther 1527 dem Landgrafen Philipp von Hessen ertheilte, die Homberger Synode e) nicht zu vollziehen,

---

a) Walch X, 1796 f.
b) Walch X, 1814 f.
c) Walch XVI, 84.
d) Walch V, 1509.
e) Die reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526, cap. XXIII (Richter a. a. O., Bd. I, S. 66) enthielt den Satz: »Eligat quaeris Ecclesia aut deponat Episcopum suum, quod ad eam spectet judicare de voce pastorum.«

da seine Ueberzeugung unverändert blieb und er es nur damals für nicht zeitgemäß hielt, den verwirrten, nicht wahrhaft evangelischen Gemeinden das ihnen eigentlich gebührende Recht sofort zu überweisen. Wie wäre es sonst möglich gewesen, daß auch in den Schmalkaldischen Artikeln 1537 im Anhange von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction der Grundsatz auf's Neue geltend gemacht ist:

> „Wo die Kirche ist, da ist ja der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordiniren. Und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches den Kirchen eigentlich von Gott gegeben und von keiner weltlichen Gewalt der Kirchen kann genommen werden ...."

Melanthon, der Verfasser dieses Anhanges der Schmalkaldischen Artikel [a]), hat diesen von Luther gutgeheißenen Satz früher und später mit gleicher Entschiedenheit vertheidigt [b]).

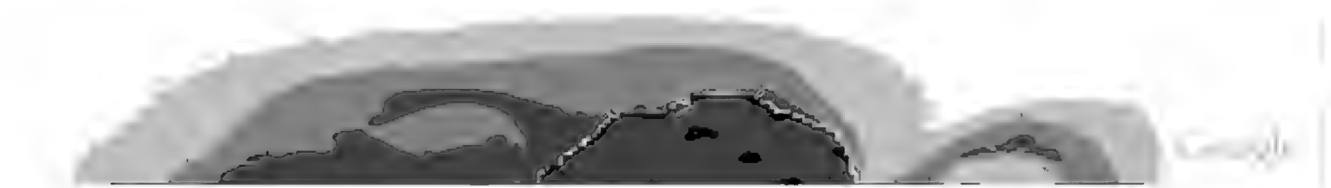
Besteht nunmehr etwa der Vorzug bei den Lutherischen darin, daß den Gemeinden ihr Anrecht geschmälert und daß die Obrigkeit die Repräsentation der Gemeinden übernahm, ja daß man öfter völlig in den Romanismus zurückfiel, oder selbst unter denselben herabsank, indem man an die Stelle der geistlichen Hierarchie die Tyrannei der weltlichen Mächte setzte! Bei den Reformirten ist eine solche Depravation des evangelischen Princips nicht eingetreten, wie mehrfach in der lutherischen Kirche, wo eine vollständige Nichtberücksichtigung der Gemeinden bei der Einsetzung der Pfarrer eingetreten ist [c]). Kann doch Kliefoth auch nicht umhin zu erklären, es sei eine Beeinträchtigung der der Gemeinde zukommenden Betheiligung, wenn dieselbe hie und da auch das Recusationsrecht

---

a) Das Original findet sich im Corpus Reformatorum, T. III, p. 282 sq. Man verbinde damit den Anhang der citirten Artikel: „Von der Gewalt und Oberkeit des Papstes", Nr. VII und das Original im C. R., T. III, p. 271 sq.

b) Man sehe z. B.: Bedenken a Herzog Heinrich von Sachsen 1536 (Corpus Reformatorum, T. III, p. 184), de reformatione ecclesiae 1541, de abusibus ecclesiarum emendandis Nr. VI (l. c., T. IV, p. 544) u. a.

c) Man sehe Beispiele in meinem Evangelischen Kirchenrecht von Preußen, S. 365. 366.



aus Gründen und durch Frage die Gelegenheit derselben nicht mehr haben a). —

Unsere Untersuchung führt uns jetzt zum Nachweise des Zusammenhanges zwischen der Ordination und Vocation.

In einer bis zum Ueberdruß ermüdenden Weise gibt Kliefoth darüber unter beständigen Wiederholungen eine Auseinandersetzung, die mit gewissen Ausnahmen Bekanntes und Richtiges enthält, Wesentliches aber mit Stillschweigen übergeht, weil es in die Exposition nicht hineinpaßt, ja dieselbe abschwächen müßte. Die Ausfälle gegen die Reformirten sind hier auch nicht wiederholt: denn das vorher Angeführte enthält ja die Verurtheilung derselben in Bausch und Bogen. Es genügt daher eine einmalige Bemerkung: „Das Predigtamt ist kein stellvertretendes Mittler- und Priesteramt, und somit wird die Handauflegung bei ihm etwas Anderes, als bei dem alttestamentlichen Priesteramte besagen. Nur von der Ansicht aus, daß das Gnadenmittel- und Predigtamt nichts als eine Organisation des allgemeinen Priesterthums aller Christen sei, könnte man auf die Folgerung und Anwendung kommen: Wie im Alten Testamente die Priester dadurch geweihet seien, daß das ganze Volk ihnen seine Hände aufgelegt habe, so müßten auch die Pastoren dadurch geweiht werden, daß die priesterliche Gemeinde handauflegend ihre priesterlichen Functionen auf sie übertrage. So läßt ja auch wirklich die reformirte Kirche die Ordinanden nicht sowohl von den Pastoren, als vom Gemeindeausschuß, von dem Presbyterium, die Hände auflegen. Es würde aber dann auch recht grell heraustreten, was in der That die letzte Consequenz der Herleitung des Predigtamts aus dem allgemeinen Priesterthum aller Christen ist: daß nämlich das aus dem Priesterthum der Gemeinde originirende Predigtamt wirklich und wahrhaftig ein Priesteramt, und wenn auch kein sacerdotales, so doch ein eucharistisches Priesteramt sei b). Dieser Expectoration diene zur Erwiderung, daß den Reformirten die Herleitung des Predigtamts aus dem allgemeinen Priesterthum aller Christen unbekannt ist, während Luther dieselbe vertheidigt

a) Liturgische Abhandlungen a. a. O., S. 372.
b) a. a. O., S. 422.

und daß ebensowenig, wie der ganze Cultus der Reformirten ein rein sacrificieller ist, auch ihr Predigtamt kein eucharistisches Priesteramt sein kann. Die Behauptungen des Herrn Kliefoth ließen sich vielmehr auf die Diener einer Kirche anwenden, ohne deren Vermittelung kein göttlicher Segen erlangt werden kann. Und Herr Kliefoth selbst sagt ja an einem andern Orte: „Gott hat für die Verwaltung der Gnadenmittel mit der Kirche zugleich und für die Dauer derselben ein Amt der Gnadenmittel gestiftet, nicht als einen durch den allgemeinen Christenberuf Allen, sondern als einen gewissen Personen durch specielle Berufung zu befehlenden gewissen Dienst ......; weshalb denn auch ..... wahrhaftig Gott selbst es ist, der das Gnadenmittelamt dadurch erhält, daß er allezeit für den Dienst desselben Personen erweckt u. s. w. ..... Die Bedeutung und Kraft dieses Amtes aber besteht darin, daß ihm die δόσις der Gnadenmittel vertraut ist. Daher ist es auch nicht ein [eigenes] Gnadenmittel ....., vielmehr ist es ein instrumentaler Dienst an den Gnadenmitteln und wird selbst durch dieselben allein kräftig, aber ist gleichwohl nicht aus menschlicher oder socialer, sondern aus göttlicher Ordnung so nothwendig, daß aus nicht amtlich geordneter Gnadenmittelverwaltung niemals göttlicher Segen folgen kann." a)

Wir enthalten uns jeder weitern Bemerkung über diesen Satz, dessen Vereinbarkeit mit dem Evangelium und dem Geiste und der Lehre der evangelischen Kirche wir anzunehmen uns außer Stande sehen.

Indem wir nun zum eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung zurückkehren, so ist zuvörderst daran zu erinnern, daß alle Evangelischen im Gegensatze zur römisch-katholischen Kirche darin übereinstimmen, daß die Ordination nicht ein Sacrament sei. Bei der Feststellung der eigentlichen Natur derselben fragt sich aber, ob sie eine selbständige Bedeutung habe, oder in bestimmter Verbindung mit der Vocation stehe und nur als eine öffentliche kirchliche Anerkennung und Beglaubigung derselben zu betrachten sei, so daß der legitim Vocirte im Stande ist, das Amt des Worts

a) Acht Bücher von der Kirche (Schwerin u. Rostock 1854), Bd. I, S. 18. 19.

zu verwalten. Der letztern Auffassung folgt die reformirte Kirche. In diesem Sinne äußert sich schon Calvin, indem er die Ordination als den letzten Bestandtheil der Vocation hinstellt [a]). Er empfiehlt sie, obschon sie nicht förmlich geboten sei, um dem Volke die Würde des Amtes zu zeigen (ministerii dignitatem populo commendari), den Ordinirten aber ihre Pflicht an's Herz zu legen (admoneri, ipsum [ordinatum] jam non esse sui juris, sed Deo et Ecclesiae in servitutem addictum). Aller Aberglaube sei nur fern davon zu halten. Die Handauflegung soll nur von den Pastoren erfolgen. Ebenso bestimmen die Genfer Ordonnanzen von 1541, der Gewählte sei einzuführen, und dabei werde es wegen der Schwäche der Zeit genügen, indem die Ceremonien der Vergangenheit zu vielem Aberglauben geführt haben, daß durch einen der Prediger eine Beschreibung des Amts (declaration et remonstrance de l'office), zu welchem die Person gewählt ist, erfolge und man dann Bitten und Gebete thue, daß der Herr ihr Gnade verleihe; das Amt zu erfüllen [b]). In der Lasky'schen Kirchenordnung von 1550 ist die Ordination „die Bestätigung und Annehmung der Diener des Worts" [c]). Dabei werden die Hände der Diener d. h. der Prediger, Aeltesten und Diakonen [d]) auf die Häupter der Erwählten gelegt. Ebenso in der Frankfurter Kirchenordnung von 1554 »manum impositione omnium assensu instituitur et confirmatur« [e]) und in der Discipline ecclésiastique: »L'election des Ministres sera confirmée par prières et imposition des mains« [f]). Die niederländische Kirche spricht hierbei von der Befestigung, die niederrheinische von Bewahrung, Confirmation u. dergl. In gleicher

a) Institutio, lib. IV, cap. III, § 16.
b) Richter a. a. O., Bd. I, S. 343.
c) Ebend., Bd. II, S. 102. 103.
d) Lechler a. a. O., S. 60, Anm. 2.
e) Richter a. a. O., Bd. II, S. 159.
f) Die I. Synode von 1559, art. IX, (Aymon l. c., T. I, p. 2) folgt streng der Calvinischen Anordnung. Es erfolgt die Handauflegung nur durch die Ministres; verb. Synode VII à la Rochelle 1571 (Aymon l. c., T. I, p. 101). Discipline eccl., art. I, § 8.

Digitized by Google

Weise bedienen sich die Bekenntnißschriften der Ausdrücke comprobare, confirmare seu approbare a).

Hingegen wird nun behauptet, der „ächte (lutherische) Begriff der Ordination weiche von dieser Anschauung ab, indem eine ‚selbständige Bedeutung‘ von der lutherischen Kirche für die Ordination angenommen sei“ b). Ob dies richtig sei, soll nun ermittelt werden, und wir führen zu dem Behufe die in den kirchlichen Urkunden enthaltenen Aussprüche an.

Luther geht in der Schrift an den christlichen Adel von dem engen Zusammenhange der Vocation und Ordination aus, indem er wiederholentlich die Wahl durch die Gemeinde fordert und dann deren Bestätigung für nothwendig erklärt. Er beruft sich deshalb auf das in der älteren Kirche übliche Verfahren und sagt:

„Auf diese Weise c) erwählten vor Zeiten die Christen aus dem Haufen ihre Bischöfe und Priester, die darnach von andern Bischöfen wurden bestätigt ohne alles Prangen, das jetzt regieret. So ward St. Augustinus, Ambrosius, Cyprianus Bischof.“ d)

Im weitern Verlauf dieser Schrift beantragt er, daß nicht mehr von Rom, sondern von den beiden nächsten Bischöfen die Bestätigung verliehen werde. Er wünscht, eine jegliche Stadt möge aus der Gemeinde einen gelehrten frommen Bürger erwählen und demselben das Pfarramt befehlen. Vocation und Ordination fallen Luther zusammen; daher sagt er in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche:

„Ein Jeder, der ein Christ sein will, soll gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir Alle zugleich Priester sind, d. i. daß wir gleiche Gewalt an dem Worte Gottes und einem jeden Sacramente haben. Doch gebühre es einem Jeden, sich derselben nicht zu gebrauchen: denn aus Bewilligung der Gemeine oder Beruf der Obern: denn was Allen insgemein ist, kann Niemand insonderheit an sich ziehen, bis er dazu berufen wird. Und so

a) Man sehe die oben angeführten Stellen und die Confessio Helvet. I, art. 17; II, cap. XVIII; Bohemica, cap. IX u. a. m.

b) Stahl, Die Kirchenverfassung, S. 132.

c) Vgl. die oben S. 276 mitgetheilte Stelle.

d) Werke von Walch, Bd. X, S. 302.

darum das Sacrament der Weihung etwas ist, so mag es doch nichts Anderes sein, denn ein gewöhnlicher Gebrauch, Jemand zu berufen in den Dienst der Kirche."

Er erklärt in diesem Sinne auch ganz einfach:

„Ordiniren soll heißen und sein, berufen und befehlen das Pfarramt, welches Macht hat und muß haben Christus seine Kirche ohne alle Chresam und Platten, wo sie in der Welt ist, als sie das Wort, Taufe, Glauben, Sacrament, Geist und Glauben haben muß." a)

Einer andern Begriffsbestimmung begegnen wir auch bei Melanthon nicht. Es ergeben dies die vorhin (S. 278, Anm. a u. b angeführten Zeugnisse, in deren zuerst erwähntem, einem für Jacob Schenk ausgearbeiteten Gutachten, die Verwaltung eines Pfarramts damit gerechtfertigt wird, daß er durch die Obrigkeit und vornehmsten Personen der Kirche zu Freiburg, welche die Macht zu berufen haben, öffentlich berufen sei und ein gutes Zeugniß seiner Lehre von denen empfangen, welche im Predigtamte sind, der Mangel der bischöflichen Ordination ihm also nicht schaden könne, da er dieselbe wegen der mit ihr verbundenen unchristlichen Beschränkungen Gewissens halber nicht nachgesucht.

Die aus den Abhandlungen Melanthon's entlehnten beiden Anhänge der Schmalkaldischen Artikel, welche oben mitgetheilt sind, bestätigen auch symbolischerseits b) die angeführte Deutung, für welche in gleicher Weise die Kirchenordnungen sprechen c). Ohne auf die Reformatio Hassiae von 1526 weiter einzugehen d), gedenken wir zuerst der von Bugenhagen herrührenden Kirchenordnung der Stadt Hamburg von 1529, Art. XI u. XII e). Die Wahl und Annahme erfolgt durch die Kirchspielsherren, die Diakonen und

---

a) Werke von Walch XIX, 1546.

b) Es ließe sich auch auf die Augsburger Confession, Art. 14 berufen, welcher das öffentliche Lehren in der Kirche oder Sacramentreichen nur vom ordentlichen Beruf abhängig macht.

c) Man sehe die Uebersicht bei Richter a. a. O., Bd. II, S. 512.

d) Cap. XXIII. Richter a. a. O., Bd. I, S. 66.

e) Richter a. a. O., Bd. I, S. 128 f. — Die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 (a. a. O., Nr. XXIV) geht hierüber mit Stillschweigen hinweg.

dem Bürgerausschuß der Vierundzwanzig nach dem Rath und in Anwesenheit des Superintendenten und seines Adjuncten. Dann heißt es:

„Solcke erwehlede Dener des wordes...... se sind geschmeret (gesalbt) edder nicht geschmeret, scholen se des Sondages in der Kercken vor der Gemeine empfangen den geistliken Orden, davon se mogen heten Ordinati..... dat is Luede de verordnet sint tho predigende dat Evangelium Christi, alß ein ander annimpt einen weltliken Orden, de doch Gades iß, dat he wert tho einem Borgermeister......“

Nach Verwerfung des character indelebilis u. s. w. folgen nun die Vorschriften über Vollziehung der Ordination:

„Dißе N. auerst schal nu vor dem Altare mit gesange und gebede, und upleginge der hende juwer lewe vorgestellet werden, dat wy ehn so in dißem ampte der Gnaden Gades befehlen, und dise Gemeine wehte, dat dißer personen by uns solck ampt befohlen sy.“

Nach genauer Vorschrift über die Handauflegung u. s. w. selbst wird dann zum Schlusse nochmals bemerkt:

„.... allene, wo man sehen mach, steht diße vorschreuene Annehminge up dißen tween noedigen Stücken, dat erste, dat wy de sake Gade mit unsem gebede befehlen, dat ander, dat die Gemeine sehe und erkenne den, de thom Predigampte und Seelsorger erwehlet is, dat se ehn davor holde.“

In den andern von Bugenhagen redigirten Kirchenordnungen, wie der von Lübeck 1531, Pommern 1535, Schleswig-Holstein 1542, und in der nach dem Muster derselben oder wenigstens mit ihrer Benutzung ausgearbeiteten Kirchenordnungen, wie der von Minden 1530, Göttingen 1531, Soest 1532 und vielen anderen, soweit sie Bestimmungen über unsern Gegenstand enthalten, findet sich keine abweichende Erklärung. Bald heißt es: Der Predicant soll mit Auflegung der Hände durch die anderen Predicanten und etliche von der Gemeinde und den Aeltesten angenommen und der Kirche befohlen werden; man soll ihn annehmen und bestätigen in seiner Kirche; wenn er bereits ordentlich berufen, examinirt und eingesetzt ist, bedarf er keiner Confirmation u. a. a); — bald: der Pastor soll

a) Pommersche Kirchenordnung 1535; bei Richter a. a. O., Bd. I, S. 251.

verschaffet und angenommen werden vom Rathe und den Kastenherren, welche ihn dem verantworten zu examiniren und zu ordiniren. Der Superintendent soll Niemand bestätigen, der nicht zum Amte tüchtig ist a).

Diese und ähnliche Wendungen kehren in den späteren Ordnungen wieder. Der Ordinirende gibt ein öffentliches Zeugniß, bestätigt die Person im Amte, befiehlt und trägt ihr das Amt auf, commendirt sie der Gemeinde, erbittet für sie Gottes Segen u. a. m. Der Inhalt der bei der Ordination angewendeten Formulare ist bald einfacher, bald reicher und lehnt sich vornehmlich an Luther's Form der Ordination b). Es ist nicht die Absicht, hier die Verschiedenheiten nachzuweisen, welche sich allmählich gebildet haben und in den Kirchenordnungen und Agenden als vorgeschriebene unveränderliche Vollziehungsweisen oder als Muster enthalten sind c). Der eigentliche Charakter der Ordination sollte dadurch nicht verändert werden, sie hat stets eine bestimmte Beziehung zur Vocation, welche, je nachdem die Einführung in die betreffende Amtsstelle mit der Ordination verbunden ist oder nicht, gewisse Modificationen veranlassen kann, ohne aber das Wesen der heiligen Handlung an und für sich zu verändern.

So ist auch bis in die neueste Zeit die Bedeutung der Ordination von den Dogmatikern der evangelischen Kirche angesehen worden. Es wird hinreichen, die einflußreichsten und geachtetsten derselben anzuführen. Martin Chemnitz († 1586) äußert sich über die Ordination in dem Examen Concilii Tridentini Locus XIII, sectio III, indem er von der göttlichen Stiftung des Amtes, dem Befehle an die Kirche die Diener zu berufen und zu bestellen,

---

a) Braunschweig-Wolffenbüttel'sche Kirchenordnung 1543; bei Richter a. a. O., Bd. II, S. 57.

b) Höfling, Liturgisches Urkundenbuch, S. 137 f. — Luther selbst erklärt: „Den Dienern des Wortes legen wir die Hände auf und thun zugleich unser Gebet zu Gott, allein darum, damit wir bezeugen, daß es Gottes Ordnung sei, beide in diesen und auch in allen anderen Aemtern der Kirche, weltlicher Polizei- und Hausregimente." (Werke von Walch II, 1972.)

c) Man sehe deshalb die literarischen Nachweisungen in meiner Darstellung des evangelischen Kirchenrechts von Preußen, S. 384. 385.

lich. Benedict Carpzow, Brunnemann, Caspar Ziegler, Schilter, Sam. Stryck, J. H. Böhmer u. v. A. weichen hiervon nicht ab, und ebensowenig thun dies die Kirchenrechtslehrer der Neuzeit, wie G. L. Böhmer, Wiese, Eichhorn, Richter, Anderer nicht zu gedenken. Ebensowenig ist dies bei den Theologen der Fall. So bemerkt Nitzsch[a]): das Amt ist Stiftung des Herrn und die Gaben dazu kommen vom Herrn. Die evangelische Kirche will eine Ordnung des Amtes und verordnete Diener des Wortes. Ist nun die Gabe und der innere Beruf von der Gemeine oder von der dazu berechtigten Behörde einem Manne in ihrem Namen durch die äußere Vocation zuerkannt, so fehlt es doch noch an einem Zwiefachen, erstlich an dem, daß ihm von demselben Gemeinde-Verbande, zu welchem die Gemeine zählt, die Amtsvollmacht durch die öffentliche Anerkennung der Erfahrenen und Erprobten im Amte vor der Gemeine und den Zeugen des Gemeindeverbandes übertragen, und das andere, daß die vollseitige Anerkennung, da der Herr sich dazu bekennen und sie mit seinem Segen besiegeln soll, unter Gebet gefeiert werde. Substanz und Mitte des Actes ist demnach die Promulgation des persönlichen Berufs des N. N. zur Gemeine N. N. oder zu irgend welchem Wirkungskreise, die Abforderung des pastoralen Bekenntnisses und Gelübdes, die Uebertragung der Amtsgewalt und die Einsegnung unter Handauflegung unter Assistenz einiger Mitpfarrer. Hauber[b]) drückt sich darüber in folgender Weise aus: „Es stellt sich uns die Ordination gemäß den Begriffen der deutschen Reformation als eine kirchliche Handlung dar, welche, obgleich nicht an und für sich nothwendig, aber als apostolische Sitte und frommes Herkommen beizubehalten, den Zweck hat, ein solennes Zeugniß der rechtmäßigen Berufung, eine feierliche Erinnerung wie des Ordinirten an seine Pflicht gegen die Gemeinde, so der Gemeinde an ihre Pflicht gegen den Berufenen, und eine erbauliche Hinweisung auf die den Dienst am Worte gegebenen göttlichen Verheißungen zu sein. Eine kirchenregimentliche Thätigkeit — die Berufung — geht hierbei in eine

---

a) Praktische Theologie, Bd. II, S. 452 f.

b) In Herzog's Real-Encyklopädie, Bd. X, S. 683.

gottesdienstliche Handlung über und spricht durch diesen liturgischen erbaulichen Act ihre Bedeutung vor der Gemeinde aus und denjenigen, die sie angeht, in das Gewissen."

Nachdem man angefangen hat, dem Begriff des Amtes in der evangelischen Kirche eine eminentere Bedeutung beizulegen, war man bemüht, diesem gesteigerten Sinne gemäß die älteren damit nicht wohl vereinbaren oder jener Superiorität nicht adäquaten Anschauungen in allen das Amt berührenden Beziehungen zu modificiren. Indem man besonders die — niemals geleugnete — göttliche Stiftung des Amtes auf die Bestellung der Amtsträger in einer bisher nicht gewöhnlichen Weise ausdehnte, auch eine besondere dem Amte in allen Fällen zu Theil werdende Amtsgnade statuirte, schien es die Consequenz zu fordern, daß die Verleihung des Amtes auf eine den Sacramenten analoge Art erfolge. Von solchen Gedanken geleitet, entwickelte Kliefoth eine von der früheren Theorie abweichende Doctrin über die Ordination.

An die Streitigkeit erinnernd, welche dadurch veranlaßt wurde, daß der nicht ordinirte Lector am Dom zu Hamburg Johannes Frederus 1547 zum Stadtsuperintendenten von Stralsund berufen war und dieses Amt so weiter führte, auch 1550, zum Superintendenten über Rügen bestellt, ohne Ordination blieb, schließt Kliefoth sich der gegen Freder gerichteten Ansicht des Generalsuperintendenten von Pommern Knipstroh an, dessen Ausführung über die Nothwendigkeit der Ordination zur Erhaltung christlicher Lehre und Kirchenamtes in Wittenberg gebilligt und von einer Synode zu Greifswald 1556 angenommen wurde [a]). Wenn Frederus erklärt, „daß die Kraft des Kirchenamts mehr liege und stünde in der rechtmäßigen Eschung [b]), denn in den Ceremonien der Ordinirung", so sei dies insofern richtig, da die Ordination zugleich eine öffentliche Bezeugung davon ist, daß die Vocation ordentlich und richtig erfolgt sei, also dieselbe bestätige; hierin liege aber nur Ein Moment der Ordination, während es auf die ganze Ordination ankomme. Dieselbe gehöre theils zu den Acten, in welchen

a) Mohnike, Des Joh. Frederus Leben. Stralsund 1840.
b) d. i. Heischung, vocatio.

Was soll aber die Erklärung bei Kliefoth a): „Daraus, daß die Ordination kirchliche Handlung der Einsegnung ist, folgt denn auch, daß eine Wiederholung der Ordination weder nöthig noch statthaft ist, so wenig als als eine Wiederholung der Copulation." Gerade im Gegentheile muß ja jede neue Schließung einer Ehe derselben Person auf's Neue copulirt werden und deshalb müßte auch jede Copulirung des Pastors mit einer neuen Gemeinde durch eine neue Ordination, nicht blos eine neue Introduction erfolgen. Der Grund, warum bei dem Wechsel der Pfarrstellen dieselbe Person nicht abermals ordinirt wird, liegt nicht in dem der Ehe analogen Verhältnisse, sondern darin, daß bei der ersten Vocation Namens der Kirche dem Betreffenden ein öffentliches Zeugniß ertheilt worden ist, daß er ordentlich vocirt worden und die Fähigkeit zur Verwaltung des geistlichen Amtes besitze. Diese Anerkennung der Fähigkeit erzeugt zwar keinen character indelebilis, aber sie enthält eine zwar durch die Vocation veranlaßte und auf Grund derselben ertheilte Mission zur Uebernahme des Pfarramtes, aber nicht eine local oder zeitlich beschränkte Approbation der Amtstüchtigkeit, sondern eine solche, welche für so lange maßgebend bleibt, als die Person durch Niederlegung des Amtes oder sonst die Verwaltung weiter zu führen außer Stande ist b). Dies ist unzähligemal von den Reformatoren und in den kirchlichen Ordnungen ausgesprochen: „Denn die Ordinatio ist ein öffentlich zeugnis bey der Kirchen, das diese Person beruffen sey, vnd befelh habe, das Evangelium zu predigen vnd die Sacramente zu reichen u. s. w." c) Sie bezieht sich also auf das Pfarramt überhaupt und unterscheidet sich von der nur für die einzelne Pfarrstelle erfolgenden Introduction. Seit Beginn waren beide auch dann verschieden, wenn, wie es ursprünglich zu ge-

---

a) a. a. O., S. 436.

b) Die Meinung, die Unterlassung der Wiederholung der Ordination sei ein Ausfluß des römischen Princips vom character indelebilis (J. H. Böhmer, Jus eccl. Prot., lib. I, tit. XVI, § VII; Hauber in Herzog's Real-Encyklopädie, Bd. X, S. 687), ist nicht gegründet. Dieses Princip ist gleich im Anfange der Reformation verworfen.

c) Man sehe außer den schon oben angeführten Erlassen z. B. die Mecklenburgische Kirchenordnung von 1552 bei Richter a. a. O., Bd. II, S. 118.

schehen pflegte, beide mit einander verbunden wurden. Später ist die Sonderung regelmäßig geworden, und die Einweihung geschah und geschieht außerdem bei jeder Veränderung der Amtsstelle. Die bei der Introduction anzuwendende Solennität darf darum auch nicht eine eigentliche Weihe sein[a]).

Die Ausführung von Kliefoth leidet an einem zwiefachen Fehler, indem er dasjenige, was sich auf die kirchliche Form, die Ordinationshandlung, bezieht, ohne Weiteres mit dem rechtlichen Zwecke, der juristischen, näher der kirchenrechtlichen Bedeutung der Ordination identificirt; sodann, indem er Elemente in den bei der Ordination angewendeten Cultus hineinträgt, welche dem Wesen des evangelischen Cultus nicht entsprechen.

Daß die im Jahre 1854 zu Dresden gehaltene kirchliche Conferenz die von Kliefoth aufgestellten Canones, die Ordination und Introduction betreffend, gutgeheißen hat[b]), wird weniger auffallend erscheinen; daß aber auch Juristen sich dieselben aneignen[c]), ist jedenfalls bedenklicher. Man möge indessen nur nicht vergessen, daß dieses nur eine particularistische Ansicht ist, welche nicht darauf Anspruch erheben kann, Ausdruck des gemeinrechtlichen evangelischen Bewußtseins oder des gemeinen evangelischen Kirchenrechts in Deutschland zu sein. Zur Begründung der selbstständigen Bedeutung der Ordination in der evangelischen Kirche darf man sich aber nicht auf absolute Ordinationen berufen[d]): denn selbst das Beispiel der außerordentlichen Ordination von Missionaren paßt nicht, weil dieselben auf den Titel der im Missionsgebiet zu begründenden Gemeinden ordinirt werden[e]).

---

a) So ist noch neuerdings ausdrücklich vom Consistorium zu Königsberg vorgeschrieben (Erlaß vom 15. April 1862; in den Amtlichen Mittheilungen des Consistoriums, Nr. 348).

b) v. Moser, Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland [1854], S. 316 f.

c) So Mejer in der zweiten Auflage der Institutionen des Kirchenrechtes, § 123; Stahl a. a. O.

d) Stahl a. a. O., S. 125. 126.

e) Mein evangelisches Kirchenrecht für Preußen, S. 359.

3.

Die Rechtfertigung durch den Glauben.

Von

J. P. Romang.

Siehe Jahrgang 1867, 1. Heft.

III. Einmalige oder allmähliche Rechtfertigung.

Als That Gottes ist die Rechtfertigung zu fassen als ein einziger ewiger Act, in welchem er die Erlösung der Sünder beschlossen, begründet, geordnet und für sich selbst auf ewige Weise vollzogen hat, so jedoch, daß darin die Rechtfertigung jedes Einzelnen, der gerechtfertigt wird, an ihrem Ort und in der Erfüllung der für sie bestimmten Zeit befaßt ist. Wie aber die zeitliche Durchführung derselben für die Menschheit im Ganzen sich sehr allmählich vollzieht, so schien die Betrachtung dahin führen zu wollen, daß sie auch für den einzelnen Menschen als eine allmähliche zu fassen sei. Bekanntlich ist dies jedoch eine so wenig allgemein zugegebene Sache, daß sie ernstlichst in Betrachtung gezogen zu werden verdient.

Je mehr nach der ursprünglich protestantischen Weise die Rechtfertigung als ein declaratorischer Act gefaßt wird, desto leichter kommt man dahin, sie auch in der Heilsverwirklichung bei dem Einzelnen als einen einmaligen Act vorzustellen. Der Ausspruch einer Erklärung muß wohl in einen einzelnen Moment hineinfallen. Auch der Glaube als Zustimmung zu einer bestimmten Lehrverkündigung, als Annehmenwollen einer bestimmten Wohlthat, wird zwar meistens allmählich sich erzeugen, doch in einem einzelnen Moment sich wirklich entscheiden. Und gibt es ein sicheres Bewußtsein für den Menschen, daß diese Ueberzeugungsentscheidung bei ihm eingetreten sei, so würde damit die Vergewisserung der Rechtfertigung eintreten für Den, welchem es unzweifelhaft ist, diese Ueberzeugung sei die einzige

Bedingung, an die Gott die Gerechterklärung geknüpft habe. Sehr anders hingegen scheint es sich verhalten zu müssen, wenn eine Gerechterklärung von Gott, bei dem sie nicht als Unwahrheit, sondern nur als wirkliche Wahrheit stattfinden kann, nur zu denken ist bei der wirklichen Erzeugung der Gerechtigkeit, von welcher Niemand sagen kann, daß sie auf einmal eintrete, ja daß sie im irdischen Dasein jemals vollständig eingetreten sei.

Ganz entsprechend ihrer Auffassung der Rechtfertigung faßt denn wirklich die ursprünglich protestantische Lehre diese als einen einmaligen göttlichen Act, die katholische hingegen als eine successive, mit der Bekehrung zugleich die von den Protestanten auf's bestimmteste von der Rechtfertigung ausgeschiedene Heiligung umfassende Veränderung. Und auch ausgezeichnete neuere Theologen, wie Schleiermacher, die nicht nur einen declaratorischen Act annehmen, reden fortwährend von der Rechtfertigung, als ob sie in einen bestimmten Punkt der Heilsentwickelung im Einzelnen hineinfalle, nämlich in den der Entstehung des Glaubens, in den Moment der Bekehrung und Wiedergeburt, so daß zwar die Heiligung nur in einer nicht zu übersehenden Entwickelung zu Stande kommen würde, die Rechtfertigung hingegen in einem von dem Abschluß der letztern in der Regel weit abstehenden Entwickelungsmoment. Ja selbst die Katholiken drücken sich nicht selten aus, als wäre die Rechtfertigung eine Umgestaltung, die eine Einheit bilde und schon in diesem Leben zu einem Abschluß komme, so daß von einem Menschen gesagt werden könne, er sei gerechtfertigt, weil er wirklich gerecht geworden sei. Und das gemeinverständige Bewußtsein erzeigt sich meistens als katholisch sowohl in der seiner Denkweise, vermöge welcher es den Menschen nur insofern für gerechtfertigt ansehen sollte, als er wirklich gerecht geworden ist, entsprechenden Auffassung der Sache im Allgemeinen, als denn auch in der durchaus inconsequenten Annahme einer gewissermaßen abgeschlossenen Rechtfertigung. Alle empfinden denn doch das Bedürfniß, sich der Rechtfertigung und Seligkeit trösten zu können, und schon bei der gewöhnlichen Entwickelung des sittlichen und religösen Bewußtseins glaubt man häufig, obschon nicht gerecht, sich doch für gerechtfertigt halten zu dürfen. Der Zustand, bei welchem man andern Menschen

gegenüber für achtungswerth gelten kann, scheint zu genügen, da man ja das Gute wolle, der allgütige Gott die der menschlichen Natur anhaftenden Schwachheiten nicht strenger beurtheilen werde, als es die Menschen unter einander thun, und vermöge des allgemeinen Fortschritts, welcher das allgemeine Vorurtheil geworden ist, sich dieselben im weitern Verlaufe verlieren. Dies ist nicht eine nur bei geringer Bildung vorkommende Gesinnung. Es entsprechen ihr nicht selten die auf kritische und speculative Wissenschaftlichkeit Anspruch machenden Darstellungen Derjenigen, welche dem fortgeschrittenen Bewußtseinszustand die christliche Wahrheit annehmbar, oder gar diesen Bewußtseinsgehalt als die gereinigte Gestalt derselben geltend machen wollen. Man nehme sich aber in Acht mit der Zuversicht der Rechtfertigung, nicht nur auf dem Standpunkt der Orthodoxie und des Methodismus, sondern auch auf demjenigen der fortgeschrittenen Entwickelung.

Die Frage ist jedoch wirklich selbst bei der Fassung der Rechtfertigung als eines wirksamen Actes nicht sofort in dem Sinne entschieden, daß diese durchaus nur als eine allmähliche gefaßt werden dürfe. Es wird auf die mehrmals schon berührte Frage ankommen, ob so durchgreifende Entscheidungen in der Entwickelung, in welcher die Heilsverwirklichung sich vollzieht, angenommen werden sollen, daß dieselben vor Gott und für das Bewußtsein als wirkliche Aneignung und Theilhaftigkeit der Gerechtigkeit Christi gelten können.

Diejenige protestantische Fassung, welche festhält an der Vorstellung eines gerichtlichen Actes, einer Gerechterklärung des thatsächlich Ungerechten, die nicht nur eine Zuwendung der rettenden Gnade sein sollte — die Auffassung, welche eine Zurechnung des Verdienstes Christi annimmt in einer Weise, wie es für das gereinigtere, die Sache tiefer fassende sittliche Bewußtsein unzulässig ist, und wobei man sich gar zu einseitig interessirt um die Erlassung der Strafe und eine äußerlich gefaßte Seligkeit, viel zu wenig aber um die Erlösung von der Sünde und die reale Theilhaftigkeit am Guten, an der wirklichen Gerechtigkeit, — diese Auffassung ist nach den Erörterungen über den Begriff der Rechtfertigung nicht nochmals in Behandlung zu ziehen. Doch haben wir uns hier

wiederum zu erinnern, daß die Sühne für die Sünde, die Tilgung der Schuld nicht nur als subjectiver sittlicher Proceß angesehen werden kann, daß sie entweder aufgegeben oder als objectiv vollbracht erkannt werden muß, und daß es als eine bis auf Weiteres offene Frage dahingestellt gelassen wurde, ob der Mensch derselben gewiß werden könne, obschon unzweifelhaft war, daß nur die Vergebung der frühern Sünde, die Tilgung der frühern Schuld für ein und alle Mal gewonnen werden könne, nicht aber die der sich erneuernden. Es gibt aber noch andere Fassungen dieser Sachen, als die in den üblichsten theologischen Formeln ausgesprochenen.

Die Annahme wichtiger Entscheidungen ist jedenfalls nicht ohne Berücksichtigung zu verwerfen. Daß unter auffallenden Erscheinungen von Bußkampf, Verdammungsentsetzen und Begnadigungsseligkeit eine Entscheidung bei Allen, die nicht als verloren angesehen werden sollen, vorgekommen sein müsse, behaupten nur Die, welche eine Richtung einhalten, die nie in der Kirche vorherrschend gewesen ist. Von den verschiedensten wissenschaftlichen und praktisch-religiösen Standpunkten aus ist jedoch mit wesentlicher Uebereinstimmung angenommen worden, irgendwann finde im Lebensverlaufe des wirklich Erlösten eine definitive Entscheidung der subjectiven Heilsverwirklichung statt, eine so durchgreifende Umwandelung des eignen Wesens, daß, gesetzt der Mensch bleibe bis an's Ende seines irdischen Daseins ein Sünder, doch ein neues Leben damit für ihn anfange. Sogar bei nicht specifisch-christlicher Fassung dieser Sache scheint, sobald man nur anerkennt, daß in jedem Einzelnen anfangs die natürlichen, sinnlichen Potenzen vorwalten, die geistigen aber sich nach und nach aus dem Naturleben herausarbeiten müssen und erst bei fortschreitender Erstarkung dasselbe durchgreifend bestimmen können — irgendwo ein Entscheidungspunkt angenommen werden zu müssen, wo das Uebergewicht der sich bekämpfenden Potenzen von der Seite des Sinnlichen auf diejenige des Geistigen hinübertrete. Auch von einem solchen Standpunkte aus würde von einer einmaligen Entscheidung gesprochen werden können, deren Vorbereitung jedoch eine allmähliche sein würde, sowie auch die immer vollständigere Entwickelung des damit entschiedenen neuen Lebens.

Und es ist nichts Geringes, wenn ein Mensch in Wahrheit sich

einer solchen Entscheidung bewußt ist. Man ist um so geneigter, solchen Entscheidungen eine hohe Bedeutung zuzugestehen, wenn man erwägt, wie wenig meistens gewonnen ist mit der blos in Ablegung einzelner Fehler, aber nicht in durchgreifender Sinnesänderung bestehenden Besserung. Selbst Kant hielt bekanntlich dafür, die durchgreifende Entscheidung für das Gute gehe in diesem Sinne auf einmal vor sich. Und wir fühlten uns schon an einer früheren Stelle geneigt, dem Moment der Entstehung des Glaubens, der in Buße und Glauben bestehenden Bekehrung, in dieser Hinsicht eine wichtige Bedeutung zuzugestehen. Ob sich der Mensch dieser Entscheidung mit Sicherheit bewußt werden könne, ist später in Erwägung zu ziehen. Zunächst sollten wir uns deutlicher machen, wie sie zu fassen sei, da doch die negative Seite der Rechtfertigung, die Sündenvergebung, die Erlassung der Strafe, nicht abzusondern ist von der positiven, der Erlösung von der Sünde und der Theilhaftigkeit an der wirklichen Gerechtigkeit.

Es ist nicht uninteressant, das Wichtigste der katholischen Annahme einer doch wirklich insofern abgeschlossenen Rechtfertigung, daß der Mensch gerecht heißen könne, weil er es in einem gewissen Sinne wirklich sei, mit gewissen protestantischen Lehrwendungen zu vergleichen.

Die Verkehrung der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, des rein geistigen, innerlichen religiösen Lebens in einen äußerlichen Dienst, und zwar nicht hauptsächlich in Werken, die an sich zum sittlichen Leben gehören, sondern in willkürlich auferlegten gottesdienstlichen Uebungen und Leistungen, wie sie im Zeitalter der Reformation in der katholischen Kirche überhandgenommen hatten, rief die sehr berechtigte Reaction des tiefinnerlichen religiösen Gemüthslebens hervor, bei welcher man dann, auf die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben kam, und die an sich durchaus richtige Verwerfung der Verdienstlichkeit aller, auch der eigentlichst sittlichen Werke vor Gott nicht immer ganz in der richtigsten Weise aussprach. Die Katholiken nahmen jedoch auch nicht ausschließlich deswegen Anstoß hieran, weil die niedrigen Interessen des Clerus durch eine solche Umgestaltung der Kirche Schaden litten. Sie anerkannten das Verdienst Christi ebenfalls als den Grund alles

Heils, faßten die vor Gott geltende Gerechtigkeit ebenfalls als eine Wirkung der göttlichen Gnade und lehrten ebenfalls eine Imputation der Gerechtigkeit, wenigstens des Opfers Christi. Eine Imputation aber, wie sie verstunden, daß sie bei den Protestanten gelehrt werde, nämlich daß der Mensch bei allen Sünden und Lastern sich für gerechtfertigt und der Aufnahme in die ewige Seligkeit versichert halten könnte — diese wollten sie verwerfen. Ohne Zweifel anerkannten sie in dem Werk und Leiden Christi vor Allem die Bedeutung der Sühne, die Wirkung zur Tilgung der Sündenschuld. In dieser Beziehung nahmen sie auch ohne Zweifel ganz ernstlich eine justitia imputativa an, ohne zu meinen, daß dieselbe blos eine putativa sei. Allein um nicht Mißverständnisse aufkommen zu lassen, die zur Ueberredung einer nur putativa führen könnten, wollten sie die wirkliche Zurechnung nur da anerkennen, wo auch wirkliche Gerechtigkeit zu Stande gekommen sei. Diese aber sollte, richtig verstanden, nicht als des Menschen eigenes Verdienst angesehen werden, denn sie anerkannten bei ihm, wie er von Natur sei, ungeachtet der nicht so weit, wie die protestantische, gehenden Vorstellung von der natürlichen Verderbniß, nicht das eigne Vermögen dazu, sonst hätten sie nicht von Zuwendung, Mittheilung und Eingießung der Gerechtigkeit gesprochen. Die Meinung der tiefer denkenden Männer zu Trient scheint gewesen zu sein, einzig von Gott in Christo komme dem Menschen alle Gerechtigkeit. Zuvörderst werde er vermöge des Verdienstes Christi aus dem Zustande der Verwerfung herausgezogen, was durch die durchaus unverdiente Zuwendung der Gnade, durch die außer ihm vorgehende Sühne geschehe; vollständig aber sei die Rechtfertigung erst dann, wenn die eingegossene und einwohnende Gnade eine inhärirende oder habituelle Gerechtigkeit in ihm wirke. Wenn wir uns hiermit nicht eine zu günstige Meinung von dem tiefern Gedanken der leitenden Männer in diesen Verhandlungen gemacht haben, so wäre schwerlich Grund gewesen, um dieser Lehre willen die Spaltung unheilbar werden zu lassen. Verschuldet wurde dieselbe freilich nicht blos durch Mißverständnisse in dieser Frage, aber auch nicht ganz nur durch die eine Partei, jedenfalls nicht bewirkt durch die inhärirende Gerechtigkeit.

Doch eben bei dieser Fassung blieb die Thatsache augenfällig, daß kein Mensch wahrhaft gerechtfertigt heißen könnte, weil die wirkliche Gerechtigkeit bei keinem vollkommen ist. Demnach wurde eine sogenannte habituelle Gerechtigkeit gelehrt, nämlich eine durch den heiligen Geist im Menschen gewirkte Richtung des Gemüths auf das Gute, eine Richtung des Willens, vermöge welcher dieser wenigstens insofern das Gute wolle, als dieselbe eine bleibende Eigenschaft in ihm sei, so daß er das Gute thun könne, und wenn auch die Bewegung der untern Lebenskräfte nicht sogleich dieser Richtung folge, doch der Wille selbst sie stets beibehalte, weßhalb denn die in dieser Bewegung noch vorkommenden Unangemessenheiten zum Gesetz Gottes nur läßliche Sünden, oder eigentlich nicht mehr Sünden seien, wenn der Wille nicht mehr dazu einwillige. Wo denn dieser habitus sich erzeugt hätte, da wäre auch nach der katholischen Lehre die Rechtfertigung gewissermaßen abgeschlossen, indem, wie ausdrücklich gesagt wird, obschon die unteren Lebenskräfte noch nicht dieser Richtung folgen, doch die habituelle Gerechtigkeit der actuellen gleichzusetzen sei. Diese Fassung und besonders die Lehre von den läßlichen Sünden, die eigentlich keine Sünden seien, begehren wir nun freilich den Protestanten nicht zu empfehlen. Allein auch sie nehmen es oft zu leicht mit der Sünde, und zwar auf eine dieser katholischen mehr, als man meistens denkt, ähnliche Weise.

Um den Vorwurf abzuweisen, daß nach der protestantischen Lehre die zugerechnete Gerechtigkeit Christi dem Menschen eine äußerliche bliebe, haben sie in der neuern Zeit den Glauben noch ausdrücklicher als eine reale, lebendige Kraft gefaßt, als ein reales Princip der Gerechtigkeit, so daß durch denselben der Mensch der Potenz nach gerecht sei und es in der Folge auch actuell werde. Die Potenz gelte für den Actus, das Princip für die ganze Reihe der Momente, die sich daraus entwickeln, welche Gott gleich beim Eintreten des Princips im Menschen abgelaufen schaue. Was ist aber dies Anderes, als die Gleichsetzung der habituellen Gerechtigkeit mit der actuellen? Und seit Schleiermacher ist es ziemlich allgemein geltende Lehrweise geworden, nachdem in einem bestimmten Moment die Wiedergeburt vor sich gegangen, der Wiedergeborene durch den

Glauben in die Lebensgemeinschaft mit Christo getreten, von Christo in diese aufgenommen worden sei, sei die Sünde nur noch als ein Verschwindendes in ihm vorhanden. In dieser Lebensgemeinschaft sei das Leben, die erlösende Thätigkeit Christi das Bestimmende. Es erzeuge sich aus der Einwirkung Christi, welcher der Wiedergeborene sich hingegeben, ein Nichtmehrseinwollen in der Sünde, welches in der Form einer wesentlichen Lebensverrichtung stetig fortwirke und sich in der Weise der Selbstthätigkeit zu einem stetigen von Christo bestimmt sein Wollen befestige, so daß die Sünde keinen neuen Boden gewinnen könne, ungeachtet mancher Schwankungen im weitern Verlaufe sich doch nicht wieder neue Anfänge derselben erzeugen, und sie, bei doch im Ganzen stattfindendem Fortschritt des Lebens in der Gemeinschaft mit Christo, im Verschwinden begriffen sei. Auch nach dieser Fassung tritt mit der Wiedergeburt ein neues Princip in den vorherigen Lebensverlauf herein, welches zuerst als Potenz zu fassen sein würde. Dieselbe nähert sich, ungeachtet der andern Ausdrucksweise, ziemlich jener angeführten katholischen, nach welcher, sowie die Gerechtigkeit zum habitus geworden, der Wille die Richtung auf das Gute nehme und fortan nicht mehr zum Bösen einwillige, wennschon die niederen Lebenskräfte dieser Bewegung noch nicht folgen. Und wenn dabei doch auch daran gedacht werden muß, wie ein solcher Zustand sich der göttlichen Allwissenheit darstelle, und man eine Anerkennung des Menschen als eines Gerechten herausbringen will; so muß man wohl auf das Vorausschauen der ganzen Reihe der Entwickelungsmomente im Princip kommen, wie denn diese Fassung als eine gegenwärtig ziemlich recipirte angesehen werden kann.

Es gibt auch allerdings Principien, Anfänge, in denen eine ganze Reihe von Entwickelungen angelegt, gleichwie eingeschachtelt enthalten ist. Auf dem Gebiet des Leiblich-Organischen stellt uns jeder Same etwas dieser Art dar. Und auch sonst gibt es Anfänge von Entwickelungen, in denen, wer das Auge dafür hat, sogleich eine lange Reihe und die letzte Ausgestaltung vorausschauen kann. Es ist nicht in Zweifel zu ziehen, daß solche Anfänge neuen geistigen Lebens in bestimmten Momenten hervortreten. Ohne Zweifel gibt es sogleich in der äußerlichen Erscheinung erkennbare Bekehrungen, mit

denen eine durchgreifende Wendung in der ganzen Lebensgestaltung eines Menschen beginnt. Und wie dieselben in Vergleichung zu den nicht in die Augen fallenden wohl im Ganzen nicht häufiger sind, als bei den Aposteln, wo der Eine Paulus neben allen übrigen allein eine solche Erscheinung darbietet; so gibt es ohne Zweifel noch weit häufiger äußerlich nicht bemerkliche Entscheidungen von nicht geringerer Wichtigkeit. Ganz unvermitteltes, mit dem vorhergehenden Lebenszustande gar nicht zusammenhängendes Hereintreten durchaus neuer Lebensanfänge ist in einem gesetzmäßig sich vollziehenden Lebensproceß auf dem geistigen Gebiete, auch wo es, wie bei Paulus, den Anschein davon hätte, ebensowenig, als auf dem physischen, anzunehmen. Sehr wichtige neue Anfänge aber wird Niemand bezweifeln wollen. Und ob man dieselben setze in den Moment der Entstehung des Glaubens, oder ob man die Entscheidung Wiedergeburt nenne, ist nicht sehr wichtig, da bei den Protestanten der Glaube in die innigste Verbindung mit der Buße gesetzt wird und auch die Liebe und das wenigstens innerliche Thun und Werk nicht von ihm auszuscheiden ist. Die Frage ist, wie der mit der uns beschäftigenden Entscheidung eintretende Anfang sich dem göttlichen Wissen darstelle, ob der Mensch sich desselben recht bewußt werden könne, wie er seinen jeweiligen Zustand selbst ansehen müsse? Wie namentlich die auch bei den als Gerechtfertigte und Wiedergeborene Anzusehenden stets vorkommenden Sünden zu beurtheilen seien, da die katholische Lehre, sie seien nur läßliche Sünden, oder wenn der Wille nicht dazu einwillige, nicht mehr Sünden, gar zu bedenklich klingt, und es dabei mit einigen leidenschaftlichen Exclamationen über die Katholiken nicht gethan ist, wenn doch nicht nur obscure protestantische Sectirer etwa gesagt haben, für den Wiedergeborenen sei nichts mehr Sünde, sondern selbst Schleiermacher, unter dessen Einfluß immerfort viele unserer Theologen stehen, ausdrücklich lehrte: die Sünden der Wiedergeborenen bringen immer schon die Vergebung mit sich, weil sie immer schon bekämpft werden.

Da ein gewisses Vorausschauen längerer Entwickelungen in ihren Anfängen schon für endliche Intelligenzen nicht unmöglich ist; so wird die Annahme nicht ohne Weiteres abzuweisen sein, daß, wo

der Anfang des neuen Lebens eintritt, dessen zu bedürfen das seinen natürlichen Zustand erkennende Bewußtsein anerkennen muß, und dessen Unerläßlichkeit für die Theilnahme an Erlösung und Seligkeit in der Christenheit jederzeit gelehrt worden ist, — daß darin das absolute göttliche Wissen eine in einem langen, wohl selbst unendlichen Progreß sich auseinanderlegende Reihe von Entwickelungen, in der Weise des ewigen Seins, Wesens und Thuns Gottes, sofort auf einmal schaue, so daß der Abschluß ihm nicht weniger aufgedeckt und gegenwärtig sei, als der Anfang. Durchaus undenkbar ist es und soll auch in der kirchlichen Lehre nicht gesagt werden, daß Gott Den, der noch ungerecht ist, für wirklich gerecht erkläre. Kann aber doch vielleicht in der hier angedeuteten Weise der nach seinem gegenwärtigen Zustande noch nicht Gerechte, so wie die Potenz der Gerechtigkeit in sein Dasein hereintritt, für gerecht gelten? kann vielleicht doch angenommen werden, daß nach dieser seiner ewigen Weise des Erkennens Gott ihn dafür ansehe, mithin so beurtheile? Ein solches Erkennen und Urtheilen Gottes durch Vorausnahme lehren sowohl die Altgläubigen als die an einer Umgestaltung der Lehre arbeitenden protestantischen Theologen. Wir müssen diese Sache genauer in's Auge zu fassen suchen.

Da dringt sich denn sofort die Bemerkung auf, daß, seitdem Aristoteles die Unterscheidung von Potenz und Energie oder Thätigkeit entwickelnde Wirklichkeit in die wissenschaftliche Betrachtung eingeführt hat, es damit für die schärfere begriffliche Fassung überall seine Schwierigkeit hat. Die Potenz, die noch nicht wirkende Kraft, aber doch bereits Kraft sein soll, ist schwer in einen haltbaren Begriff zu fassen. Doch dabei wollen wir uns nicht aufhalten, denn, wie auch sonst so häufig, kann auch hier nicht abgewiesen werden, was begrifflich zu fassen nicht recht gelingen will. Aber die Gleichsetzung einer blos potenziellen Existenz mit der in ihr angelegten actuellen, ist, wenn beide als das, was sie wirklich sind, gefaßt werden, kaum als richtig zu vertheidigen. Auf das geistige Gebiet uns beschränkend, fragen wir blos: hat die potenzielle moralische Existenz, die im Kinde anzuerkennen ist, die gleiche sittliche Bedeutung, wie die des Mannes in seiner besten, vollkommensten Entwickelung? Wird durch diese Gleichsetzung nicht die reale Be[illegible]

Digitized by Google

der zeitlichen Verwirklichung aufgehoben? Hätte der faule Knecht denn viel versäumt, der sein Pfund in die Erde vergraben, jedoch dasselbe, also die ganze Potentialität des daraus zu entwickeln möglichen Gewinnes, seinem Herrn aufbewahrt hatte? Doch Gott wird allerdings die Entwickelung schon in der Potenz erkennen.

Diese Untersuchungen wurden bei uns und Andern dadurch veranlaßt, daß die Frage entstund, ob ein einzelner Zeitpunkt die Bedeutung haben könne, daß der Mensch in ihm gerecht heißen dürfe? Nun könnte aber für Gott ein solcher Zeitpunkt keine besondere Bedeutung haben, gesetzt er schaue in dem Princip die ganze Entwickelung. Das Wissen und Urtheil Gottes ist ohne Zweifel in keiner Beziehung vorzustellen, als irgendwie bedingt durch Zeitverhältnisse. Ohne Zweifel schaut oder erkennt Gott Alles und jedes auf ewige Weise, bevor es in der Zeit stattfindet. Aber nicht als blos in einzelnen Zeitpunkten eintretend ist dieses Vorausschauen Gottes für irgend eine zeitliche Entwickelung vorzustellen, sondern von Ewigkeit her war, nach einem biblischen Ausdruck, alles gleichmäßig aufgedeckt vor seinen Augen. Demnach ist es schlechterdings nicht anders denkbar, als daß Gott nicht erst in dem Zeitpunkt, wo in der Wiedergeburt eine solche Lebenspotenz eintritt, die ganze Reihe der sich daraus entwickelnden Momente schaue, sondern daß er von Ewigkeit her, und auch gleich im Anfang der Zeit und von da an in jeder bereits abgelaufenen Zeit, vollkommen ebenso deutlich und in wesentlich gleichartiger Vorausnahme geschaut habe, daß an einer bestimmten Stelle der ganzen Entwickelung des menschlichen Geschlechts der bestimmte Mensch werde geboren werden, und daß er dann in einem bestimmten Zeitpunkt sich bekehren und auf eine bestimmte Weise bis zur wirklichen Gerechtigkeit sich entwickeln werde — ebenso deutlich und sicher, als er im Moment, wo die Potenz heraustritt, schaut, wie diese von nun an in allmählicher Entwickelung in Actualität übergehen werde. Zu dem göttlichen Wissen kann in einem solchen Moment nichts neu hinzukommen. Alle, die sich irgend einmal bekehren werden, scheinen sich demselben nicht weniger von Ewigkeit her, als dann Jeder in dem Moment seiner Bekehrung, als Gerechtfertigte darstellen zu müssen, inwiefern Gott, was einst sein wird, schon als gegenwärtig vor sich hat. Also

auch während er noch unbekehrt ist, schaut Gott den sich einmal Bekehrenden ebensosehr als gerecht, wie seit dem Eintritt seiner Bekehrung, während er noch nicht wirklich gerecht geworden ist.

Aber nicht nur das Ende schaut Gott gleich im Anfang, sondern ohne Zweifel zugleich diesen Anfang und Alles und Jedes, was zwischen dem Anfang und dem Ende liegt, wie in Ansehung des ganzen Weltverlaufs, so auch in Hinsicht auf jede Einzelexistenz. Nicht nur das Allgemeine und Ganze ist Gegenstand des göttlichen Wissens, sondern auch das Besondere, das Einzelne. Dies denkt eigentlich Niemand zu bestreiten. Das Letztere läßt sich dem Begriffe nach nicht vom Ersteren trennen. Und es gäbe sonst keine göttliche Allwissenheit. Alle Momente der ganzen zeitlichen Entwickelung müssen an der für sie geordneten Stelle befaßt sein in dem ewigen, allumfassenden göttlichen Wissen, und zwar jedes nicht etwa nur so, wie es ergänzt, verwandelt und vervollkommnet einst sein wird, sondern wie es als solches in jedem Zeitpunkt wirklich ist. Wären sie nicht jedes nach seiner jedesmaligen Bestimmtheit in's göttliche Wissen aufgenommen, so gäbe es kein Wahrheit enthaltendes oder vielmehr gar kein Wissen von dem Endlichen bei Gott. Wer annimmt, daß Gott, sowie es zu der Obhut, auf welche wir uns alle verlassen, unerläßlich ist, ihn kenne, seine Bedürfnisse, seine Noth, seine Gebete und allfällig auch seine besseren Eigenschaften kenne, auch nur sein jeweiliges Sehnen nach Heil und Gnade, der kann auch nicht zweifeln, daß er nicht weniger seine Sünde schaue, so lange sie in ihm ist, wie sie jeweilen ist, nicht nur wie sie einst aufgehoben sein wird. Das nur noch potenziell Gesetzte hat freilich für ihn, der es erkennt mit den in ihm angelegten Entwickelungen, eine Bedeutung. Was jedoch in einem bestimmten Zeitpunkt noch nicht verwirklicht ist, kann in dem vollkommen wahren göttlichen Wissen nicht als ein in diesem Zeitpunkt Wirkliches geschaut werden, die Potenz in Beziehung auf den Zeitpunkt, in welchem sie nur noch Potenz ist, nicht als Actualität. Dagegen muß Gott das in jedem Zeitpunkt wirklich Daseiende darin schauen. Auch nach der wahrhaftesten Bekehrung ist aber das in jedem einzelnen Moment wirklich Daseiende zu einem großen Theile nicht gut, sondern böse, und inwiefern der jeweilige Zustand

noch Sünde und Ungerechtigkeit in sich schließt, ist es schlechterdings nicht gedenkbar, daß Gott diesen als sündlos und gerecht schaue, gesetzt er schaute dabei auch die endliche Entwickelung, in welcher der Mensch dies sein wird. Und es ist eben das göttliche Wissen, Beurtheilen der wirklichen Existenz nach ihrer jeweiligen Bestimmtheit, was uns bei dieser Frage interessirt. Schon das wissenschaftliche Bewußtsein könnte kein göttliches Wissen gelten lassen, welches nur das Allgemeine, nicht aber auch das Besondere und Einzelne umfaßte, — welches jedes Ding nur aus dem Gesichtspunkt des Ewigen schaute, und nicht auch nach seiner zeitlichen Existenz. Viel mehr aber noch ist das göttliche Wissen um das jeweilige Zeitliche für das religiöse Bewußtsein wichtig, da dieses eben sich selbst nach seiner jeweiligen Bestimmtheit auf das Göttliche bezieht, sich seiner selbst in dieser Bestimmtheit nach seiner Bezogenheit auf Gott bewußt wird, oder auch Gottes, inwiefern es in einer solchen Bezogenheit auf ihn steht.

Es ist mithin nur eine blendende Behauptung, daß vor Gott die Potenz gelte für den Actus. Das jeweilen Gegenwärtige hat allerdings für Gott, der auch die uns meistens verborgene Potenzialität darin schaut, eine höhere Bedeutung, wenn eine solche für eine hohe Entwickelung darin enthalten ist; allein dies hebt nicht alle Bedeutung des dieser Entwickelung nicht entsprechenden gegenwärtigen Zustandes auf. Und überall ist dem religiösen Bewußtsein zunächst dies gewiß, daß es von Gott erkannt ist nach seinem jedesmaligen Zustand. Je mehr es von echter Frömmigkeit erfüllt ist, desto lebhafter empfindet es, daß es vor Gott nicht weniger seiner gegenwärtigen Unvollkommenheit, als seiner dereinstigen Vollkommenheit stets gedenken soll.

Schlechterdings nicht ist einzusehen, wie der Moment auch der tiefgreifendsten Entscheidung, der wahrhaftesten Wiedergeburt vor Gott eine sehr große Bedeutung haben sollte. Daß der nun wirklich Bekehrte sich einst, und zwar eben in diesem Zeitpunkt, bekehren werde, wußte Gott von Ewigkeit her und in jedem vorhergehenden Zeitpunkt ebensogut, schaute also schon vorher ebenso klar seine einstige Gerechtigkeit, und in dem mit dem Moment eingetretenen Zustande als solchem sieht er die immer noch weit überwiegende

Sünde. Die wichtigste Bedeutung des Moments wird nicht in dasjenige gesetzt werden sollen, was das vorausschauende göttliche Wissen darin finden mag, sondern vielmehr in dasjenige, was es für das die einzelnen Momente, wie sie für sich sind, nehmende göttliche und auch für das menschliche Wissen darstellt, was Werthvolles und für die jeweilige Existenz Bedeutsames darin enthalten ist.

Und auch für das Bewußtsein des Menschen selbst hat dieser Moment durchgängig nicht die ganz unvergleichliche Bedeutung, welche ihm beigelegt zu werden pflegt. Allerdings hätte es für ihn eine mit nichts Anderem zu vergleichende Wichtigkeit, wenn er der bis dahin für ihn zweifelhaften Heilsentscheidung damit vollkommen gewiß werden könnte. In dieser Hinsicht eben wird demselben auch in der mehr praktischen Behandlung der Frage eine größere Wichtigkeit beigelegt, während jenes Vorausschauen Gottes hervorgestellt wird, um theoretischen Schwierigkeiten zu begegnen. Wo der wirkliche Zustand von dem hellesten Bewußtsein durchleuchtet, vollkommen für den Menschen selbst durchsichtig geworden wäre, da würde Derjenige, in welchem die Entscheidung vor sich gegangen wäre, davon ein richtiges Bewußtsein haben, würde nun wissen, daß er, was früher für ihn nicht gewiß war, jetzt von Gott als wiedergeboren und in jener vorausschauenden Erkenntniß als gerecht erkannt, gewissermaßen dafür erklärt werde. Dieses Bewußtwerden der wirklichen Heilsentscheidung wäre auch wohl das sicherste Vernehmen der göttlichen Gerechterklärung. Bei den Höchstbegnadigten ist auch wohl ein solches Bewußtwerden anzunehmen. Paulus bezeugt es von sich und wird sich dabei nicht geirrt haben. Wahrscheinlich kann diese Heils- und Seligkeitsgewißheit auch eintreten, wo die Entscheidung nicht in einer durch außerordentliche Erscheinungen sich kundgebenden plötzlichen Krisis vor sich gegangen ist, sondern in einer ruhig verlaufenden Entwickelung. Es ist kein Grund vorhanden, sie bei einem Johannes weniger anzunehmen. Sehr oft tritt jedoch bei Solchen, die sich selbst für wiedergeboren und gerechtfertigt hielten und auch von Andern dafür angesehen werden konnten und beinahe sollten, die Sünde nachher so übermächtig hervor, daß sie unmöglich vor Gott gerecht sein können. Da fragt es sich denn freilich, ob sie es zwar gewesen, aber aus

dem Gnadenstande wiederum herausgefallen seien, oder ob in solchen Fällen der Glaube nicht der wahre, die Bekehrung nicht echt gewesen sei, also die Rechtfertigung bei Gott noch nie stattgefunden habe. In der Praxis würde man sich mit dieser letzteren Annahme behelfen mögen. Damit würde jedoch zugestanden, daß man seiner Rechtfertigung nur gewiß sei, inwiefern die Herrschaft der Sünde sich als wirklich gebrochen erzeige, womit den Werken ziemlich eine Bedeutung zugeschrieben wird, wie sie wird in Anspruch genommen werden sollen und wie die Besonnenern wohl auch unter den Katholiken sie annehmen werden. Und theoretisch ist kaum zu bestreiten, daß die Gnade, als (man erlaube diesen Ausdruck) Verhalten Gottes zu dem Menschen, nie verloren werden kann. Auch in dieser Beziehung ist keine Veränderung bei Gott anzunehmen. Man wird die Sache aber so zu fassen haben, daß für Alle, die je zu wahrer Buße und Bekehrung gelangen, die Gnade von Ewigkeit her entschieden ist und feststeht, wie sie denn auch schon vor der Entstehung des Glaubens als sogenannte vorbereitende sich dem Menschen zuwendet, um ihn durch Buße und Glauben zur Rechtfertigung hinzuleiten, — daß aber in der Weise bereits zeitlich eingetretener Begnadigung, förmlicher wirklicher Annahme als Begnadigter und Gerechtfertigter, sie nur für Die jeweilen stattgefunden hat, die sich als definitiv der Herrschaft der Sünde entnommen bewähren. Nach der einen Auffassungsweise wie nach der andern hat sich der Mensch der für ihn eingetretenen Heilsentscheidung aus seinem jeweiligen Zustande zu vergewissern und wird nach der Bewußtseinsaffection des einzelnen Moments nicht leicht mit Sicherheit wissen können, nicht nur ob in einem bestimmten Zeitpunkt er der Rechtfertigung theilhaftig geworden, sondern auch ob dieselbe in seiner ganzen bisherigen Entwickelung zu Stande gekommen sei. Es wird denn auch von den besonnenern Protestanten nicht weniger als von den Katholiken mit Recht gewarnt vor der voreiligen Ueberredung, der Rechtfertigung und Seligkeit gewiß zu sein. Daß eine grundwichtige Entscheidung bei Jedem, der gerechtfertigt wird, in irgend einem Moment der allmählichen Heilsentwickelung stattfinde, ist nicht in Zweifel zu ziehen. Der Moment selbst aber hat insofern auch für das menschliche Bewußtsein nicht die ihm oft bei-

gelegte Wichtigkeit, als wir uns seiner äußerst selten mit vollkommener Sicherheit ein für alle Mal gewiß werden können.

Es ist sogar schwierig, in allgemeiner Begriffsbestimmung den Zustand in welchem die Rechtfertigung als abgeschlossen anzusehen sein soll, von dem, wo dies nicht der Fall ist, scharf zu unterscheiden. Die Erzeugung oder das Hereintreten einer ganz neuen Potenz des Guten in dem naturgesetzlichen individuellen Lebensverlauf des neuen Menschen, des Willens, der in das Böse, welches in der Bewegung der untern Lebenskräfte noch vorkömmt, nicht einwilligt und daher von demselben unberührt bleiben soll, und dann das Zusammensein dieser so sehr verschiedenen Potenzen in dem ganzen empirischen Wesen des Menschen, — dieses Alles ist schwer in deutliche und haltbare Begriffe zu fassen. Durch das Hereintreten ganz neuer Potenzen, besonders solcher, durch die ein neues Leben begründet werde, in ein so fest individuirtes, zu eigenem, für sich bestehendem Dasein ausgesondertes Wesen, wie der Geist des Menschen ist, scheint die naturgesetzliche Entwickelung des Individuums, ja sogar die Identität des Individuums aufgehoben zu werden, was doch auch die am meisten an der altkirchlichen Weise Festhaltenden nicht lehren wollen. Und abgesehen hiervon will sich selbst nach der Darstellung Schleiermacher's, der doch vor Allen befähigt gewesen wäre, diese Schwierigkeiten zu überwinden, der Zustand des Wiedergeborenen und Gerechtfertigten nicht recht ausscheiden lassen von dem des Unwiedergeborenen. Es soll mit der Wiedergeburt, infolge der Einwirkung der erlösenden Thätigkeit Christi, eine stetig fortwirkende selbstthätige Kraft des Guten im Menschen ihren Sitz nehmen, während die denjenigen der Wiedergeborenen ähnlichen Handlungen vor der Wiedergeburt nur Wirkungen des christlichen Gesammtlebens seien. Kaum würde jedoch richtig angenommen werden, daß bei dem, was vorher nur Wirkung des Gesammtlebens sein soll, gar keine aus dem eigenen Wesen des Einzelnen hervorgehende Mitthätigkeit stattfinde. Diesem würde sonst gar kein Fürsichsein zukommen, und die vorbereitende Gnade würde noch so viel wie nichts in ihm, so daß es das Seine geworden wäre, gewirkt haben. Umgekehrt wird nicht leicht eine selbstthätige Action im Wiedergeborenen vorkommen, wobei nicht

auch Wirkungen des christlichen Gesammtlebens anzuerkennen wären, wenn er doch nicht in weniger innigem Zusammenhang mit diesem Gesammtleben steht, sondern immerfort durch das von Christo beseelte Gesammtleben die Einwirkung Christi und des heiligen Geistes, auf die Alles, was in ihm vom Guten ist, zurückgeführt werden muß, vermittelt wird. Wir denken freilich nicht allen Unterschied dieser Art zu leugnen. Vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus darf nicht bezweifelt werden, daß in das natürliche Leben des Menschen ein neues, göttliches Princip hineinkomme und darin zu einer relativ selbständigen Potenz werde. Und im Zustande vor der Wiedergeburt wird das bereits vorkommende Gute seinen Sitz haben überwiegend im christlichen Gesammtleben, in dem nach der Wiedergeburt aber mehr im Einzelnen selbst. Allein beide Zustände lassen sich sogar dem Begriffe nach, geschweige in der empirischen Wirklichkeit, nicht recht auseinanderhalten, und zwar nicht nur was den Sitz, sondern auch was die Wirkung des höhern Princips anbelangt, da doch schon vor der Wiedergeburt wenigstens Anfänge des Guten sich finden, und nach derselben nicht nur Fortsetzungen, sondern wenigstens zeitweise auch wieder ein Zunehmen der Sünde, — da ferner diese, obgleich angeblich stets im Verschwinden begriffen, doch nie verschwindet, und die Behauptung, daß sie keinen neuen Boden gewinnen könne, noch anders, als durch die in einigen Sätzen ausgesprochene Versicherung erwiesen werden sollte. Wie Schleiermacher sich selbst in einzelnen Beziehungen auf bloße Unterschiede des Ueberwiegens bald des Einen bald des Andern reducirt sieht, so scheint überhaupt nur ein Ueberwiegen vor der Wiedergeburt der Sünde, nach der Wiedergeburt der von Christo ausgehenden Wirkungen angenommen werden zu können, und zwar nicht in allen einzelnen Momenten, sondern nur im Zusammenhang des Daseins. Der Moment der Entscheidung, der Wiedergeburt, ist für uns nicht mit vollkommener Sicherheit zu erkennen, und der Unterschied der Zustände vor und nach derselben ist nicht sowohl von der Art eigener Qualitäten, als verschiedener Grade einer und derselben Qualität, verschiedener Stufen einer und derselben Entwickelung.

Auch abgesehen von der Unterscheidung von dem Vorhergehenden ist der Zustand der angeblich abgeschlossenen Rechtfertigung sehr schwer in begrifflich untadelhafter Weise vorzustellen. Gesetzt es sei, entweder durch Actualisirung ursprünglich nur als Vermögen vorhandener Potenzialität in Folge der Einwirkung der Erlösungsthätigkeit Christi und des heiligen Geistes, oder durch Hinzukommen ganz neuer Wesenselemente, in einem bestimmten Zeitpunkt ein neues Lebensprincip eingetreten, wie nach den Lehrsystemen beider Kirchen angenommen wird, vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus in irgend einer Weise angenommen werden muß, ja auch von dem der vernunftwissenschaftlichen Betrachtung aus als möglich, hier und da als thatsächlich wirklich zugegeben werden sollte; so wird, wie schon bei der Erörterung der Frage, wie Gott den Menschen bei und nach der Bekehrung schaue, mehrfach berührt worden ist, der Mensch seinem wirklichen Zustande nach damit nicht vollständig gerecht, also nicht wahrhaft gerechtfertigt. Und es ist sehr schwierig, das Zusammensein dieser so sehr verschiedenartigen Principien des sinnlichen und des rein geistigen Lebens, des Fleisches und des Geistes, des alten und des neuen Menschen, in dem doch eine Einheit persönlicher Existenz bildenden menschlichen Wesen überhaupt und namentlich in Beziehung auf die Rechtfertigung in durchaus befriedigender Weise begrifflich zu fassen. Deswegen soll sich freilich Niemand einfallen lassen, dasselbe zu leugnen. Auch vom allgemein-vernünftigen, nicht christlichen Standpunkt aus betrachtet ist das Zusammensein solcher verschiedener Elemente oder Principien niedrigeren und höheren Lebens unbestritten anzuerkennen. In dieser Betrachtungsweise werden sie jedoch nicht ganz so, wie der neue und der alte Mensch, einander entgegengesetzt, und die Entwickelung wird dabei als eine einzige und selbige gefaßt.

Was Paulus von einem zweifachen Wollen und Thun sagt, das er in sich finde, ohne Zweifel auch und zunächst von sich selbst, wie er war lange nach seiner Bekehrung, das finden Alle, die darauf achten, täglich in sich selbst. Der Gegensatz wird auch bedeutsamer, wo das eigenthümlich-christliche höhere Princip hinzugekommen ist. Schon die vernunftwissenschaftliche Betrachtung muß be-

reits im natürlich-menschlichen Wesen niedrigere und höhere Triebe, sinnlichen und reinen Willen unterscheiden, und die Theologen reden nicht ohne Grund von einer Bewegung der niedern Lebenskräfte, von einem Geschehen und Thun der Sünde, zu dem der von Christo und dem heiligen Geist bestimmte Wille nicht einwillige, von einem nicht mehr in der Sünde sein Wollen, in welcher der Mensch doch noch ist. Aber dieses Alles so zusammen zu schauen und begrifflich zu fassen, daß jeder Moment in seiner ganzen Bedeutung erkannt werde, das ist nicht leicht.

Die katholischen Theologen lehren, der Mensch erlange durch die Wirkung des Verdienstes Christi und die Eingießung seiner Gerechtigkeit eine eigene habituelle Gerechtigkeit, daß die in seinem wirklichen Leben immer noch vorkommenden Unangemessenheiten zum Gesetze Gottes nur läßliche oder keine Sünden seien, weil der Wille nicht dazu einwillige, und die protestantischen reden ihrerseits sehr viel von dem alten und dem neuen Menschen, und über diese bereits von Paulus gemachte Unterscheidung hinaus können sie nicht umhin, auch eine innerste, beide gewissermaßen in sich befassende Persönlichkeit anzuerkennen, welche, den alten Menschen, das von Natur ihr anhaftende sündliche Wesen, an sich tragend und des neuen, des von Christo ausgehenden göttlichen Lebens, theilhaftig werdend, der wirkliche der Rechtfertigung bedürfende und zu ihr berufene Mensch sein müßte. Der alte Mensch müsse sterben, würde bis zu seinem gänzlichen Aufhören unter dem Fluch der Sünde bleiben; ihm werden die Sünden zugerechnet, für ihn ist von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht die Rede. Der neue dagegen trage die Schuld in sich (Schleiermacher), könne nicht sündigen (Olshausen); nicht ihm werden die Sünden zugerechnet, sie können nur Dem zugerechnet werden, der nicht mehr sei (Schleiermacher). Eine eigentliche Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, als einer fremden, außer dem Menschen befindlichen, würde nach dieser Fassung nicht stattfinden, wenigstens nicht in Ansehung des neuen Menschen, sondern für diesen nur eine Gerechterklärung, da er wirklich gerecht heißen müßte, freilich erst nachdem er eben in dieser Eigenschaft aus dem Geiste geboren worden wäre, also das eigent-

lichste Gerechtmachen wirklich vorausgegangen sein müßte, und für die ganze wirkliche Persönlichkeit, die aus dem Zustande der Sünde in denjenigen der Gerechtigkeit übergehen soll und auf der uns hier beschäftigenden Stufe an beiden Zuständen Theil hat, nur wenn und inwiefern der neue Mensch in ihr auflebt. Dies hier in kürzestem Ausdruck Zusammengestellte drückt wohl nicht ganz übel aus, was als das bei der vielgestaltigen Ungleichheit Gleichartige der protestantischen Theologie in dieser Sache angenommen werden kann. Die gemeinverständige Bildung aber kann sich in diese Distinctionen und Formeln, in diese zweier- oder gar dreierlei Menschen in Einem, nicht finden, und die durch keine theologischen Voraussetzungen bestimmte Wissenschaft ist nie auf etwas Solches gekommen und wird eine solche Darstellung nie acceptiren.

Die wirkliche Person ist der Mensch, welcher in Frage kommt und über sich selbst zur Verständigung gebracht werden sollte. Diese befaßt in sich von ihrer Geburt an, und dann in noch anderer Weise nach dem Hereintreten des höheren Princips der durch Christum vermittelten Heilsverwirklichung, die entgegengesetzten Elemente, Principien niedern und höhern Lebens. Nach dem ersteren gehört sie, selbst sündig, dem sündigen Gesammtleben an, nach dem andern ist sie aufgenommen in das von Gott durch Christum ausgehende Leben. Sie muß auch betrachtet werden als der Mensch, für den es Zurechnung gibt, einerseits Zurechnung der Sünde, die in den ersteren Lebenselementen, andererseits Zurechnung der Gerechtigkeit, die in den letzteren gegenwärtig ist, und in Hinsicht auf die Sühnung der Sünde, auf die Tilgung der Schuld auch noch Zurechnung, Zugutkommen jenes nicht in die subjective Entwickelung Hineinfallenden, am schwersten zu Fassenden in dem objectiv vollbrachten Werk Christi. Nur in Hinsicht auf das, was in ihr der neue Mensch ist, ist an eine eigentliche Gerechterklärung für sie zu denken. Was hingegen der alte Mensch genannt wird, das sündige Sein und Thun, ist nothwendig ihr zuzurechnen, eben wie es in ihr ist. Beide zusammen aber, der alte und der neue Mensch, sind, was das nicht theologisch-bestimmte zu höherer Denkentwickelung fortgeschrittene Bewußtsein faßt als Momente, Seiten, Ent-

wickelungsstufen des Einen und selbigen, freilich nicht auf sich selbst gestellten, sondern in die von Christo ausgehende Heilswirkung hineingezogenen Personwesens, dessen Entwickelung uns in dieser ganzen Abhandlung beschäftigt

Diese wirkliche, wahre, nicht fingirte Persönlichkeit ist das in allen diesen Beziehungen in Frage stehende Subject. Und nicht nur in der Sphäre des Rechts, des menschlichen Gerichts, sondern ebensosehr in derjenigen der reinsten Sittlichkeit, am entschiedensten aber noch nach dem Begriff der allerhöchsten Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, könnte die Ausrede nicht zugelassen werden, daß, was durch einen Menschen selbst Böses gethan, nicht nur vermöge eines Zwanges, dem er nach der Natur der Sache und der Verhältnisse nicht widerstehen konnte, mit ihm geschieht, für ihn nicht Sünde sei, weil er nicht dazu eingewilligt habe, und ebensowenig, daß, nach jener vorhin angeführten Wendung, Derjenige, welcher es gethan habe, nicht mehr sei, sondern anstatt desselben, aber in der nämlichen wirklichen Persönlichkeit, jetzt ein anderer, ein neuer Mensch, den das in Frage stehende Vergehen nicht berühre, nichts angehe, obgleich der alte immerfort aus der wirklichen, so sich verantwortenden Person heraus handelt.

So wie die verschiedenen höhern und niedern, bösen und guten Triebe, Strebungen, Willensbewegungen und Willensgestaltungen, die in einem bestimmten Personwesen miteinander vorhanden sind, in ihrem Zusammen- und Auseinanderwirken zu einer Entscheidung, zu einem für den Moment überwiegenden einheitlichen Streben und Wollen der wirklichen Person kommen, macht eben dies den wirklichen Willen der Person in ihrem jeweiligen Dasein aus — den Willen, nicht nur die That, vielmehr zuerst ihren Willen. Auch wenn wirklich ein besseres Wollen dabei rege gewesen, aber durch die Uebermacht der sündlichen Triebe und demnach eines unsittlichen Willens zurückgedrängt worden, nicht nur durch überwältigenden äußeren Zwang, im Widerstreit mit dem wirklichen, den Lebensmoment innerlich ausfüllenden Willen, das Ungehörige geschehen ist, gereicht es nach vernunftmäßiger, ethischer, nicht nur nach der gemeinen rechtlichen Beurtheilung dem Menschen zur Verschuldung,

daß der an sich bessere Trieb und Wille nicht stark genug gewesen ist, um die schlechten Triebe, das unsittliche, sündliche Wollen nicht aufkommen, wenigstens nicht entscheidend werden zu lassen. Wenn das nicht mehr in der Sünde sein Wollen dies nicht vermochte, so war es eben nur noch schwach und ohnmächtig. Und dies macht nicht, daß der Mensch dabei unbetheiligt, sondern daß er nichtig und schlecht ist. Das Bekämpfen der Sünde, welches sich von ihr überwinden ließ, erweist sich als eben nicht bedeutender, nicht werthvoller, als der Kampf des Kriegers, der überwunden worden ist und sich hierfür schämen und bestrafen lassen muß. Soweit die Sünde in dem wirklichen Menschen, auch wenn sie im weiteren Zusammenhang seines Lebens nicht vorherrschend wäre, noch wirksam ist, ist der Mensch jeweilen sündig, nicht gerecht und gut, und kann nach gerechtem, wahrheitsgemäßem Urtheile nicht dafür erklärt werden. Die in diesen Betrachtungen mehrmals berührten katholischen und protestantischen Ausdrücke von Sünden, die nicht Sünden seien, die ihre Vergebung immer schon mit sich bringen, sind die einen wie die andern praktisch bedenklich, sind aber abgesehen davon vor Allem auch theoretisch unrichtig. Die aus eigener Willensthätigkeit hervorgegangene Unangemessenheit zum Gesetz Gottes ist Sünde und bringt die Vergebung deswegen nicht sofort mit sich, daß sie mehr oder weniger bekämpft wurde.

Die jeweilen noch vorhandene Sünde hat vor Gott und nach der richtigen sittlichen Beurtheilung fort und fort ihre Bedeutung. Auch Schleiermacher bemerkt gleich neben den hier angeführten Stellen, daß sie der aus dem sündigen Gesammtleben in das neue übergangenen Person nur noch persönlicher zugerechnet werde. Gesetzt, das daneben bereits auch zur Entwickelung gekommene Gute gebe der ganzen Existenz eines Menschen einen entsprechenden Werth, so muß sie ihm um so schwerer angerechnet werden, je mehr ihm nach dem Lebenszusammenhange, in welchem er steht, und seiner bereits zu Stande gekommenen Entwickelung Besseres zugemuthet werden könnte. Auch Paulus klagt sich, wo er am einläßlichsten von dieser Sache redet, für die noch in ihm herrschende, seinem wirklich vorhandenen bessern Wollen widerstreitende Sünde auf's

strengste an, wohl strenger, als er wahrscheinlich zuvor gethan hatte, während er sich selbst als noch ganz unter dem Gesetz stehend beurtheilte.

Es muß sich mit der Sünde, die noch in dem Menschen ist, nach der Entscheidung der Wiedergeburt, der wir in der Reihe der Momente in der subjectiven Heilsverwirklichung wahrlich keine geringe Bedeutung beilegen, ganz ähnlich verhalten, wie vor derselben. Angenommen, die Vergebung für die frühere Sünde, die Tilgung der früheren Schuld sei in einer nicht blos scheinbaren Bekehrung wirklich erlangt worden — in für uns begreiflicherer Weise, insofern die Güte Gottes die Strafe dahin fallen läßt, wenn die Sünde aufhört im Leben des Einzelnen und ihres Ausbleibens wegen nicht mächtiger werden wird im Gesammtleben, oder insofern die durch sie verursachten Uebel für den von aller sinnlichen Begehrung und Lustregung frei Gewordenen, nur für das Gute sich Interessirenden aufhören Strafe zu sein — oder, wie denn dies Angedeutete dem seine Schuld recht empfindenden Bewußtsein nicht genügt, in jenem nicht ganz abzuweisenden irrationalen Sinn, daß die durch eine objective Sühnungsthat bewirkte Tilgung der Schuld dabei angeeignet oder doch erlangt wurde von dem Einzelnen: so kann dies doch, wie schon bemerkt worden ist, nicht angenommen werden für die sich wieder erneuernde Sünde und Schuld. Dieser bleibt immer wieder eine nicht geringere Bedeutung. Auch die allfällig nicht ganz so schwere nach einer nicht blos scheinbaren Bekehrung soll ebensowenig sein, als die größere vor derselben. Immerfort wäre es dem Menschen besser, nicht da zu sein, nie geboren worden zu sein, wenn sie nie vollständig aufgehoben würde. Sie wird denn auch selbst nach einer nicht als eine unwahre anzusehenden Buße und Bekehrung immer von Neuem in bitterer Reue und, wo es nicht anders gehen kann, durch Straferduldung gebüßt, wie das Glied, welches ärgert, zum Bösen reizt, abgehauen, ausgerissen, durch sich stets erneuernde Aneignung der göttlich vollbrachten Sühne getilgt werden müssen. Auch in dieser Hinsicht kann, nach tiefer gehender, schärferer Fassung, nach strengerem sittlichen Urtheil, nur ein Unterschied des Grades stattfinden vor und nach der Entschei-

dung, wie in Ansehung der Sünde und Schuld, so der Büßung und Sühnung.

Der leichtsinnigen Beruhigung über die stets noch anhaftende Sünde ist überall mit dem höchsten Ernst entgegenzutreten, bei den nach kirchlicher Orthodoxie oder in der Weise des Methodismus und Pietismus Gläubigen, aber wahrlich nicht weniger bei Denjenigen, welche nach einer angeblich speculativen Fassung dieser Dinge, oft in eigentlicher Lüderlichkeit der Sinnesart, aus der Sünde sich nichts machen, sie nur für eine Schranke an der Einzelexistenz ansehen, für einen Mangel derselben, welcher in der Gesammtheit des menschlichen Daseins seine Ergänzung finde, oder auch, auf einen nur als ganz ordinäre sittliche Gesinnung gefaßten Glauben sich berufend, durch diesen allein gerecht sein wollen.

Selbst der durch Gedankentiefe und Gesinnungsernst so ausgezeichneten Schleiermacher'schen Darstellung des christlichen Glaubens sollte der Ausdruck, daß nach der Wiedergeburt die Sünde nur noch als ein Verschwindendes vorhanden sei, nicht so leichtsinnig nachgesprochen werden, wie es häufig geschieht. Die Sünde ist auch bei Denen, welche vor Andern als Wiedergeborene sollten angesehen werden dürfen, fort und fort ein sich auch wieder Erzeugendes, wenigstens sich in seiner Wirksamkeit Behauptendes, von dem, wenn auch nicht im Ganzen, doch innerhalb einzelner Gebiete wohl gesagt werden könnte, daß es zeitweise neuen Boden gewinne. Jedenfalls würde nach dieser Bestimmung des Zustandes der Bekehrten von Wenigen angenommen werden dürfen, daß sie sich in demselben befinden. Bei den Meisten geht es sehr langsam und zweifelhaft mit diesem Verschwinden. Selbst die Frömmern sind im Alter nicht wesentlich freier davon geworden, als früher in ihren besseren Zeiten. Nicht die Schlechtesten unter den Alten würden dies bekennen. Das Ausbleiben mancher früher begangenen Sünden ist weit mehr die Folge der Erschlaffung der sinnlichen Triebe und der Abwesenheit der Reizungen, als die Wirkung einer sittlichen Erstarkung, die dagegen aushalten würde. Und was bisweilen von ausgereiften Christen gerühmt wird, von ihrer Demuth, ihrem Glauben, ihrer Versöhnungsseligkeit, verräth nicht

dem, was den concreten Inhalt desselben ausmacht, zuvor noch ausgetilgt werden muß.

Alles in unserer Betrachtung, die mit Nothwendigkeit sich aufdringende Bestimmung des Begriffes der Rechtfertigung, die Bedeutung der Buße, des Glaubens, der Liebe und der Werke in der Durchführung derselben, und die Ergebnisse dieser Untersuchung über ihre Abschließung in einem bestimmten Zeitpunkt — Alles zusammenwirkend, läßt denn doch wohl keine andere Auffassung dieser Sachen zu, als diese: daß die erste Zuwendung der Gnade Gottes, vermöge welcher er den Sünder nicht verstößt, sondern seiner sich annimmt, um aus dem Verderben der Sünde ihn zu erlösen, aller darauf bezüglichen Thätigkeit auf Seite des Menschen vorausgeht; daß dann die erste im Sein und Thun des Menschen heraustretende Wirkung der Gnade die Erweckung der Buße und des Glaubens ist; daß bei dem vor Allem zur Rechtfertigung gehörenden mehr Negativen — der Vergebung der Sünde, der Erlassung der Strafe, der Sühnung und Tilgung der Schuld — auf Seite des Menschen schlechterdings nichts Anderes geschehen kann, als die auf alles eigne Sein- und Thunwollen verzichtende subjective Annahme der objectiv vollbrachten Sühne, der durch keine eigne menschliche Leistung bedingten Gnade; daß mit der Entstehung des Glaubens, oder mit der in Buße und Glauben bestehenden Bekehrung, eine höchst wichtige Entscheidung in der Heilsverwirklichung vor sich gehe; daß die Aneignung des Heils, der Gerechtigkeit Christi aber nicht geschehe in einem Glauben ohne die Liebe, sondern in dem Glauben, der eins ist mit der Liebe, ja, wenn beide Momente auseinandergehalten werden könnten, mehr in der Liebe, in welcher vornehmlich die Einigung mit Christo bis zur Lebensgemeinschaft mit ihm vor sich geht; daß aber noch augenfälliger die Liebe nach einer eigentlichen moralischen Nothwendigkeit dieses Processes übergeht in Thun und Werke; — daß also mit dem an sich mehr Negativen der Rechtfertigung auch das Positive eintritt, die Mittheilung der Gerechtigkeit, die Gerechtmachung in der praktischen Function des Glaubens, im Thun der Liebe und in deren Bewährung durch die Werke; daß dann erst mit dem Hinzutreten dieses Positiven die

eigentliche Rechtfertigung zu Stande kommt, in welcher der Sünder für gerecht anerkannt werden kann, indem er es wirklich geworden ist durch die Wirkung der Gnade, ohne irgend eigenes Verdienst im Verhältniß zu Gott; daß mithin in allen diesen Momenten der eine innigst in sich zusammenhängende Entwickelung bildenden gottgewirkten, aber in menschlichem Sein und Thun sich darstellenden Heilsverwirklichung zusammen die Rechtfertigung sich vollzieht, jedoch in den nachfolgenden, eine reichere Realität in sich fassenden vollständiger ist, als in den vorhergehenden, und daß denn namentlich die Aufnahme in die vollkommene Seligkeit erst denkbar ist bei der vollständigen Befreiung von aller Sünde und einer reichen Fülle wirklicher Gerechtigkeit — so daß mithin die wirkliche, wahre Rechtfertigung nicht eine einmalige Veränderung ist, sondern eben diese allmähliche Entwickelung, oder die allmähliche Vollziehung der realen Heilsverwirklichung; — daß man also auch würde sagen sollen, in jedem Zeitmoment sei Jeder nur gerechtfertigt, insoweit er bereits gerecht geworden ist; mit dem Fortschritt der Heilsverwirklichung schreite auch die Rechtfertigung fort, und sie komme zu ihrem vollständigen Abschluß erst mit dem vollständigen Ablauf dieser ganzen Entwickelung.

Wir wissen nun freilich wohl, wie seit der Zeit der Reformation immerfort zur Vertheidigung der protestantischen Rechtfertigungslehre gesagt wird, der Mensch bedürfe eines wirksamern Trostes, als die hier vertretene Ansicht übrig lasse. Denn nach dieser könnte er während seines ganzen irdischen Daseins sich niemals für gerechtfertigt ansehen. Es wünschten denn auch wirklich nicht nur die auf's strengste an der hergebrachten Lehrweise Festhaltenden eine weitergehende Zusicherung. Man redet demnach auch von einer Glaubensgerechtigkeit, die man von der Lebensgerechtigkeit unterscheidet. Dabei kann man sich auch wirklich auf Paulus berufen. Seinem jeweiligen Lebenszustande nach im gegenwärtigen Dasein sieht er sich selbst und jeden Gläubigen nicht für gerecht an und wird gewiß nicht gemeint haben, daß Gott, nach der Ausdrucksweise der protestantischen Theologen, in einem förmlichen gerichtlichen Act ihn nach seinem wirklichen Zustand für gerecht erkläre. Und

rückgeblieben wäre. Und nach den Worten Christi ist kaum etwas unzweifelhafter, als daß es Grade der Heilsvernachlässigung im irdischen Dasein gibt, welche vom ewigen Leben ganz ausschließen.

Was hingegen Diejenigen betrifft, die bei ihrem Uebergange in das Jenseits sich in einem Zustande befinden, daß sie nicht ausgeschlossen sind von der Gnade Gottes, so war es bekanntlich unter den Protestanten jederzeit die vorwaltende Ansicht, es gehe mit ihnen im Tode eine so durchgreifende Veränderung vor, daß sie von aller positiven Sünde frei werden, wenn auch nicht von allen Schranken der endlichen Existenzweise überhaupt und namentlich in Hinsicht auf das Gute. Also war es nie die Meinung, daß die Gläubigen mit ihren Sünden in den Himmel eingehen. Auch brauchte diese Freimachung von der Sünde nicht, wie die Katholiken mißdeutend behaupten möchten, als ein mechanisches Verfahren vorgestellt zu werden, als bewirkt durch die Krankheit oder gewaltsame Verletzung, welche dem Leben des Leibes ein Ende macht. Es gehen unzweifelhaft nicht alle Entwickelungen auf dem geistigen Gebiete nur in eigentlich sittlichen Processen, nicht alle in selbstbewußtem und gewolltem Thun des Menschen vor sich. Die angeborene Ausstattung ist auch im Sittlichen von großer Wichtigkeit, und was Gnadenwirkung genannt wird, ist auch im Verlaufe des irdischen Daseins der Person die Wirkung einer über dieser stehenden Causaliät, welche denn auch beim Uebergang in's Jenseits große Umwandelungen bewirken möchte. Eine durchgreifende Krisis findet dabei jedenfalls statt, so daß man wohl an eine Art von Umschaffung des Wesens denken darf durch die Macht Gottes, welche die durch Christum vermittelte Erlösung zu Ende führen wird. Hingegen wird eine durchaus gleiche Vollkommenheit und Seligkeit für alle Erlösten ebensowenig in der Schrift verheißen, als im vernünftigen Bewußtsein indicirt, vielmehr eine ihrem Verhalten im irdischen Leben entsprechende Ungleichheit, und so denn wirklich auch in der Kirche gelehrt. Demnach wird sich immerfort die Vorstellung empfehlen, daß das zukünftige Leben sich jedenfalls im Wesentlichen dem gegenwärtigen anschließe. Und die Erwartung

einer nach dem Tode sich fortsetzenden Entwickelung ist auch weder der Speculation noch der Theologie der Protestanten fremd, wenn auch sie nicht in der Weise der katholischen Lehre angenommen wird.

In dem Einzelnen aber wird auf jeden Fall weder in der vollesten Mittheilung der Gerechtigkeit Christi, für die es im gegenwärtigen Dasein eine Empfänglichkeit im menschlichen Wesen gibt, noch beim Uebertritt in's Jenseits, noch selbst im unendlichen Progreß, alle positive Vollkommenheit, die in allen endlichen Geistern zusammen sich wird realisiren können und im absoluten, göttlichen Geiste ewig realisirt ist, als seine eigne Qualität verwirklicht werden mögen, sondern nur ein Mitantheil wird einem Jeden zukommen an allen Vollkommenheiten und Gütern des Reiches Gottes, ein Mitgenuß der Seligkeit aller Seligen, wie sie Eins sein werden durch Christum in und mit Gott. Ein höheres Streben ziemt auch keinem erschaffenen Geist, als nach dieser Befreiung von allem positiv Bösen und dieser Theilnahme an der Gesammtheit der Güter und Vollkommenheiten jener Vollendung der Dinge, wo Gott wird sein Alles in Allem. Im gegenwärtigen Dasein und in Ewigkeit soll der Einzelne nicht nur nicht Alles haben, sondern auch nicht Alles selbst sein wollen, sondern soll stets willig sein, vor den Höherbegabten und Höherbegnadigten demuthsvoll zurückzutreten und sich der in ihnen reichlicher sich darstellenden Herrlichkeit Gottes nicht weniger lobpreisend zu freuen, als wenn er selbst dazu dienen könnte. Bei vollkommener Entäußerung von allem Egoistischen wird es sogar nicht unmöglich sein, wofern in Ewigkeit ein Bewußtsein der begangenen Sünde, der auf uns geladenen Schuld bleiben muß, und auch der Erlöste nicht eine so ganz neue Creatur wird, daß die Schuld, was ihre für uns begreiflichste Tilgung wäre, ihn gar nichts mehr anginge, weil er als schuldig Gewesener dannzumal gar nicht mehr wäre, sondern nur ein aus diesem gewordener Anderer, — nicht unmöglich sollte es sein, die sich in der Erlösung und vollständigen Rechtfertigung der Schuldbeladenen offenbarende Gnade Gottes in einer Weise zu empfinden, daß die Seligkeit nicht getrübt werde durch das Bewußtsein der eignen frühern Sünde. In Ewigkeit soll sich

der Mensch an der Gnade genügen lassen. In Ewigkeit aber wird in mehr positiver oder mehr negativer Weise das wirkliche Gutgewordensein das wahre Seligsein bedingen.

In diesen Dingen, von welchen eine durchaus genügende Vorstellung und ganz gewisse Erkenntniß für uns nicht möglich ist, ist das Sicherste dies — daß weder Tod noch Leben uns scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo. Dies soll uns genügen, auch wenn wir der Rechtfertigung noch nicht als einer bereits vollzogenen ganz gewiß sind. Daß wir die Gewißheit der Liebe Gottes gewonnen haben, darauf kommt es an im Leben und im Sterben. Dann können wir den Ungewißheiten nach dem Tode ebenso ruhig entgegen gehen, wie denen vor demselben. Denn wir werden dort unter dem nämlichen Herrn stehen, wie hier, der nicht nur seine Gerechtigkeit, sondern auch seine Barmherzigkeit in der vollständigern Entwickelung, zu welcher er uns führen wird, immer vollkommener an uns wird offenbaren.

Wir können mithin, wie auch die ältere reformirte Dogmatik, zwar nicht sagen, die Gerechtigkeit komme durch den Glauben allein, wohl aber, nach speculativer Nöthigung und in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Schrift, sie komme durch die Gnade allein.

Diese Auffassung ist nicht die bisher unter den Protestanten vorherrschende, doch ihrem wesentlichen Gehalte nach eine längst schon bei ihnen auch vorkommende. Und wie sie der vernunftwissenschaftlichen Betrachtungsweise dieser Dinge entspricht, so würde denn auch das gemeinverständig-rationalistische Bewußtsein dagegen nicht spröde thun, sofern es zu tieferer Erfassung ebensosehr der sittlichen als der religiösen Dinge gebracht werden könnte. Und obgleich wir uns nicht darüber freuen, wenn in theologischer und politischer Einseitigkeit und Leidenschaftlichkeit der Gegensatz zu den Katholiken in immer neuer Schroffheit hervorgehoben und wieder größere Spannung in den gegenseitigen Beziehungen hervorgerufen wird, da, wie längst Guizot mehrfach auf's nachdrücklichste gemahnt hat, die Hauptinteressen des Christenthums beiden Kirchen gemeinsam sind und es an ihren vereinigten Anstrengungen nicht

zu viel sein würde, um die überhandnehmende Impietät zu bekämpfen: so scheint uns doch die Vermeidung größerer Einseitigkeit in der Behandlung dieser Lehre noch dringender wünschenswerth in Rücksicht auf die Verstandesbildung unter den Protestanten, welche durch eine häufig vorkommende Darstellung dieser Lehre nicht unbegreiflicher Weise zurückgestoßen wird — und noch am meisten in Rücksicht auf diejenigen sogenannten Speculativen, welche bei auch sonst allzu leichtfertiger Behandlung des Religiösen, wie mehrmals erinnert worden ist, allzu leichtfertig über die Unangemessenheit ihrer jeweiligen Lebensgestaltung zur Idee des Guten sich hinwegsetzen, mit ausdrücklicher Berufung auf diesen Hauptsatz des Protestantismus von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, welcher letztere ihnen doch nur eine ziemlich ordinäre sittliche Gesinnung ist. Diese besonders wünschten wir durch gewichtigere und wirksamere Mahnungen, als wir ergehen zu lassen im Stande sind, erinnert zu sehen, daß besonders bei ihren Ansichten, bei ihrer Geistesrichtung keiner von einer andern Gerechtigkeit für sich selbst reden sollte, als von derjenigen, die er wirklich zu besitzen behaupten darf.

Wir vermögen nicht einzusehen, daß die in der protestantischen Theologie vorherrschende sowohl neuere als ältere Darstellung des Glaubens und der Rechtfertigung, in solcher Ausscheidung des erstern von der Liebe und von den Werken, und der letztern von der Heiligung, wissenschaftlich richtig und praktisch heilsam sei, und hoffen nichts Ungebührliches zu thun, wenn wir eine ernstliche neue Durcharbeitung dieser Lehrstücke durch die dazu Berufenen für wünschenswerth halten. In der populären Behandlung derselben wird jedenfalls durch dieses seit einigen Decennien wieder aufgekommene Reden vom Glauben und von der Rechtfertigung zur Zeit und zur Unzeit nicht immer heilsam gewirkt. Durch thätige Erweisung des Glaubens mehr als durch ein auch mit dem nicht Unberechtigten der Zeitbildung sich in Widerstreit setzendes Reden vom Glauben wird der wirklich rechtfertigende und seligmachende am sichersten gepflegt und gepflanzt.

Nicht zwar ist nur eine von dem Ewigen und Göttlichen absehende Moral zu lehren, nicht auf dem Katheder und erst nicht

in der Kirche. Ueberall jedoch sollte das Religiöse zum Bewußtsein gebracht werden als das ebensosehr allseitigst ausgewirkte wie tiefinnerste, das in jeder Hinsicht correcteste und jeder Zeit intensivste rein geistige Leben, in seiner Vertiefung in das Ewige, nach seiner Begründung im Absoluten und seiner Erhebung zum Göttlichen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die crux interpretum Gal. 3, 20.

Zu der Menge der Erklärungen dieser Schriftstelle, deren Meyer über 250 zählt, hat zuletzt in dieser Zeitschrift Professor Vogel zu Wien eine neue hinzugefügt. Vogel übersetzt: „Jeder Vermittler aber ist nicht eines Einzigen Vermittler, Gott aber ist Einer, folglich ist kein Vermittler Vermittler Gottes“, und beginnt die Satzreihe seiner Schlußfolgerungen mit dem Satze: „Wo ein Vermittler ist, da ist eine Mehrheit von Auftraggebern.“ Weil sowohl jener schon von Schmieder gemachte Schluß, als auch dieser erste Satz der Schlußfolgerungen etwas Unwahres ausspricht, was der Apostel nie gedacht haben kann; so fällt Vogel's weitere Deduction schon mit dem ersten grundlegenden unwahren Satze. Seine Arbeit ist aber ein Zeugniß dafür, daß die exegetische Forschung über diese Stelle noch immer kein befriedigendes Resultat gewonnen hat, und eine Aufforderung, dieselbe durch eine neue Untersuchung wo möglich zum Abschlusse zu bringen.

Zur Ermittelung und Darlegung der richtigen Erklärung werden wir am zweckmäßigsten verfahren, wenn wir uns zunächst den äußeren Wortzusammenhang, darauf das Satzverhältniß der beiden Hemistichen und erst dann die Erklärung aus den Worten und aus dem inneren Sinnzusammenhange vergegenwärtigen.

Was zunächst den äußern Wortzusammenhang betrifft, so ist sowohl vor als auch nach V. 20 von dem Verhältnisse zwischen Gesetz und Verheißung die Rede. Da nun *ὁ δὲ μεσίτης* V. 20 als Correlat von *μεσίτου* V. 19 auf den bestimmten Mittler des Gesetzes V. 19 zu beziehen ist, wie auch von den meisten

ziehung dieser Worte erhobene Einwand, daß ἦν und nicht ἐστὶν stehen müßte, ist nicht stichhaltig, denn Moses war nicht nur, sondern ist noch immer Mittler des Gesetzesbundes, und Gott, der die Verheißung gab, ist stets Einer für Alle rücksichtlich der bleibenden Verheißung.

3. Daß es verkehrt ist, εἷς nicht in demselben Numeralsinne wie ἑνὸς zu fassen. (Gegen Schleiermacher, Schott, Matthies, Meyer und Lisco, die εἷς = unabhängig, unveränderlich, zwiespaltsfrei, allein wirksam erklären.)

4. Daß wegen des nachdrucksvollen Gegensatzes beider Satzglieder die Erklärungen zu verwerfen sind, welche den zweiten Satz zu einem Untersatze machen und dann die Haupterklärung in der ganz verschwiegenen Conclusio finden. Außerdem spricht der von Schmieder, Herrmann und Vogel gezogene Schluß: „folglich ist der Mittler nicht Gottes Mittler" oder: „folglich ist kein Mittler Gottes Mittler" eine Unwahrheit aus, wie der andere Schluß: „folglich bezieht sich der Mittler nicht auf Gott allein, sondern auch auf Andere" (Rückert), „auch auf das jüdische Volk" (Winer), schon aus dem ἑνὸς οὐκ ἔστιν des ersten Hemistich sich ergibt, so daß danach das zweite Satzglied ganz überflüssig sein würde.

Bei solcher Berücksichtigung des Parallelismus und Gegensatzes der beiden Hemistichen ist nun nicht außer Acht zu lassen, daß der Gegensatz kein absoluter ist; denn da nicht in beiden Gliedern ἑνὸς oder εἷς steht, so wird von dem Mittler des Gesetzes nicht dasselbe verneint, was von dem Gotte der Verheißung behauptet wird. Weil dieser Umstand von vielen Auslegern nicht recht bedacht ist, so sind sie aus dem Abquälen mit einem in leeren Worten ausgedrückten allgemeinen Gegensatze zur eigentlichen Sacherklärung gar nicht gekommen.

Wenden wir uns jetzt zu der eigentlichen Erklärung von V. 20 mit der Frage: Warum hat sich der Apostel hier nicht deutlicher ausgesprochen? Die Antwort kann nur lauten: Weil der Apostel das zu Sagende mit einem Wortspiele (ἑνὸς und εἷς) kurz und nachdrucksvoll einander gegenüberstellen wollte, ohne dabei Mißverständnisse zu befürchten. Die Erklärung von V. 20 ist wegen

des Folgerungssatzes V. 21 nicht aus den folgenden Worten (gegen Meyer, besonders dessen Ausstellung an Schleiermacher's Erklärung), sondern aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zu entnehmen. Das Folgende bietet aber den Regulator und die Probe für die Richtigkeit der Erklärung. Weil der Inhalt von V. 20 im nächsten Zusammenhange mit dem von V. 18 u. 19 steht, so habe ich zunächst einige erläuternde und abweichend berichtigende Bemerkungen zu diesen beiden Versen voraufzustellen. Der Apostel hat V. 18 die objective Seite derselben Sache vor Augen, deren subjective Seite er vorhin mit der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch Gesetzes Werke bezeichnet hat. Es werden *δικαιοσύνη* und *κληρονομία* nicht objectiv aus dem Gesetze und nicht subjectiv durch Gesetzes Werke, sondern sie werden nur objectiv aus der Verheißung und subjectiv durch den Glauben erlangt. Das messianische Heil geht darum objectiv nicht aus dem Gesetze hervor, weil das Gesetz keine belebende Kraft (V. 21), nicht den lebendig machenden Geist (2 Kor. 3, 6. Röm. 8, 2) zur Gesetzeserfüllung (V. 12) zu verleihen vermag. Dagegen geht das Heilserbe darum objectiv aus der Verheißung hervor, weil mit der Verheißung das Heil in Christo Allen als Liebesgeschenk angeboten wird, so daß es nur auf die mögliche Heilsaneignung durch den Glauben ohne ungläubiges Widerstreben ankommt. Dem Abraham ist das Heilserbe durch Verheißung geschenkt, und ähnlich wird noch immer durch die Predigt der Verheißung und des Evangeliums das Heil in Christo zur gläubigen Annahme geschenkt, so daß das Heil durch die Verheißung unverdient, geschenksweise empfangen wird, während das im Gesetze für die Gesetzesgehorsamen zugesagte Heil durch Gesetzeserfüllung zu verdienen, zu erwerben ist. Abraham besaß und genoß das durch Verheißung ihm geschenkte Heil im Glauben und in der Hoffnung (Röm. 4, 18. 20 f.) in ähnlicher Weise, wie wir das durch Verheißung uns geschenkte Heil künftiger Seligkeit im Glauben und in der Hoffnung bereits besitzen und in der Freude und in dem Frieden des Glaubens dem Anfange nach bereits genießen. Aus V. 18, zu dessen Inhalte Röm. 4, 14 ff. zu vergleichen ist, resultirt der Schluß: Folglich geht der Heilsbesitz aus der Verheißung und nicht aus dem Gesetze hervor,

so daß mithin die Verheißung durch das später gegebene Gesetz nicht aufgehoben wird. Daran reihet sich (V. 19) die Frage nach der Bedeutung und dem Verhältnisse des Gesetzes zu der Verheißung. Obwohl V. 19 gegen diejenigen Ausleger, welche in den Worten *τῶν παραβάσεων χάριν* nur die Erkenntniß der Sünden als Zweck des Gesetzes ausgesprochen finden, mit Meyer zu sagen ist, daß nach des Apostels Angabe das Gesetz nicht *τὴν κληρονομίαν* V. 18, sondern das factische Gegentheil, nämlich die Uebertretungen, nach göttlichem Plane haben bewirken sollen; so ist doch nicht mit Meyer zu behaupten, daß der Punkt von der Erkenntniß der Sünden hier gänzlich fern lag. Derselbe lag vielmehr gleichfalls in den Gedanken des Apostels, wie nicht nur aus dem Zusatze *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* ꝛc., der durch die V. 22 angeführte Absicht Gottes und durch die Worte V. 24 sein näheres Licht empfängt, sondern auch schon aus dem Sachverhältnisse erhellt. Es kann ja zu dem dreifachen Zwecke des Gesetzes, daß es eine Regel, ein Riegel und ein Spiegel sein soll, nicht als vierter Zweck: *τῶν παραβάσεων χάριν* hinzugefügt werden. Vielmehr folgt schon aus der Heiligkeit Gottes, daß letztere Angabe nur als nächster, untergeordneter Zweck und als Mittel, also als Mittelzweck zu betrachten ist, die Erkenntniß der Sünden zu bewirken (Röm. 3, 20). „Wo das Gesetz nicht ist (Röm. 4, 15), da ist keine Uebertretung" des Gesetzes und auch keine Erkenntniß der Sünden als Uebertretungen des im Gesetze geoffenbarten Willens Gottes (Röm. 3, 20 und 5, 13). Das Gesetz ist dem Verheißungsbunde hinzugefügt den Uebertretungen zu Gunsten (*χάριν*), damit nämlich das Gesetz vermöge der von ihm erregten und aufgereizten Lust nach dem Verbotenen (Röm. 7, 5 u. 8. 1 Kor. 15, 56) die von Gott vorausgesehenen und zweckweise gewollten Uebertretungen veranlassen und sogar häufen sollte (Röm. 5, 20) — zu dem Endzwecke, daß sich möglichst Alle als der Botmäßigkeit der Sünde unterworfene (V. 22), schuldige Sünder erkennen (Röm. 3, 20) und so durch Sündenerkenntniß zu dem Bedürfnisse und der Sehnsucht nach Erlösung gelangen möchten (V. 22 u. 24). Demnach wird hier als Zweck des Gesetzes ein auf Christum vorbereitender, pädagogischer angegeben, durch welchen

der Verheißungsbund nicht aufgehoben, sondern gefördert wird. — *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*] Die Angaben, daß auf dem Berge Sinai bei Gott Engel zu seiner Rechten gewesen seien (5 Mos. 33, 2 LXX) und daß das Gesetz durch Einen Engel (Apg. 7, 38) oder durch mehrere Engel (Apg. 7, 53. Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19) promulgirt sei, sind dahin zu vereinigen, daß Gott selbst als Urheber des Gesetzes anzusehen ist (Röm. 7, 22. 25), welches durch Vermittelung Eines Engels als agens in Begleitung mehrerer Engel als comites promulgirt wurde. Wie nun das Schriftwort bald als Wort Gottes, bald als Wort der Propheten und Apostel bezeichnet wird; so wird ähnlich bei dem Gesetze bald Gott als der Urheber, bald die Vermittelung durch Einen oder mehrere Engel hervorgehoben. — Der fortgesetzte Streit der Ausleger, ob Paulus den Schluß von V. 19 hinzugefügt habe, um entweder die hohe Bedeutung oder um die geringe Würde des Gesetzes im Vergleiche zu der Verheißung hervorzuheben, muß ganz beseitigt werden. Paulus hat hier weder an eine Verherrlichung, noch an eine Verringerung des Gesetzes gedacht, sondern führt hier der Wahrheit gemäß nach der Frage *τὶ οὖν ὁ νόμος*; das Unterschiedsverhältniß des Gesetzes von der Verheißung sowohl nach Zweck, als auch nach Ursprung an. Während nämlich aus der Verheißung der Heilsbesitz hervorgeht (V. 18), bezweckt dagegen das Gesetz Uebertretungen (V. 19) und durch diese Erkenntniß der Sünden (Röm. 3, 20; 7, 7) und des göttlichen Zorns (Röm. 4, 15; des Fluches Gal. 3, 10), um die gläubige Annahme des in Christo verheißenen und vorhandenen Heils vorzubereiten (V. 22 u. 24.) Während ferner das Gesetz einen göttlich mittelbaren Ursprung hat (V. 19): „durch Engel in der Hand eines Mittlers", hat dagegen die Verheißung an Abraham einen göttlich unmittelbaren Ursprung (V. 18). Weil es hier dem Apostel um den Gedanken der Vermittlung des Gesetzes und noch nicht um die nähere Bezeichnung des bekannten Mittlers zu thun war, so fehlt der Artikel vor *μεσίτου*, und es ist *δι' ἀγγέλων* hinzugefügt, um den ganzen vollen Sachverlauf der Vermittlung anzugeben, indem durch die volle Angabe der himmlischen und irdischen Vermitelung der Gedanke der Vermittlung natürlich verstärkt wird.

Juden und Heiden (Röm. 3, 22 f.), und nennt V. 26 alle Gläubigen aus Juden und Heiden Gottes Kinder, wie dort aus dem πάντες und dem Uebergange von der ersten in die zweite Person erhellt. Wie Gott mit seiner Segensverheißung Einer ist für Juden und Heiden (V. 20), so sind V. 28 alle Gläubigen aus Juden und Heiden Einer in Christo, so daß aller prävalirende Vorzug der Nationen (Juden, Griechen), des Standes (Knecht, Freier) und des Geschlechts (Mann, Weib) in der Gemeinschaft Christi schwindet. Und alle Gläubigen aus Juden und Heiden sind in Christi Gemeinschaft Abraham's Saamen und nach der Verheißung Erben des Heiles (V. 29). — Wollten wir nun die Berücksichtigung dieses inneren Zusammenhanges des Capitels und die Vergleichung mit jenem Schriftworte Röm. 3, 29 ff. u. 4, 16 auch ganz unterlassen, so würde sich dieselbe Bezogenheit des zweiten Gliedes auf Alle, sowohl Juden als Heiden, schon genügend aus dem Umstande ergeben, daß sich die Worte ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν zufolge des Zusammenhanges mit V. 18 u. 21 ohne Zweifel auf die göttliche Verheißung an Abraham beziehen. Dem Abraham nämlich wurde Segen durch seinen Saamen für alle Geschlechter und alle Völker auf Erden verheißen, und darum liegt es ja so nahe, daß jenes εἷς in Bezug und mit Hinweis eben auf diese πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς und diese πάντα τὰ ἔθνη gesagt ist, auf welche der dem Abraham verheißene Segen sich erstrecken soll. Wir erhalten daher vorläufig die Worterklärung: der Mittler des Gesetzes aber ist nicht Eines, nicht nur Gottes, sondern auch des jüdischen Volkes Mittler; bezieht sich als Mittelsperson nicht nur auf Gott, sondern auch auf die Juden; der Gott der Verheißung an Abraham dagegen bezieht sich mit dieser Segensverheißung als Ein Gott auf alle Völker der Erde, sowohl Juden als Heiden. Somit kann gar kein Zweifel mehr bleiben, daß mit diesen Worten des zweiten Gliedes die Segensverheißung an Abraham zufolge der Einheit Gottes sowohl auf Juden als Heiden, also auf alle Menschen bezogen wird. Obwohl sich nun aber der Gesetzesbund zunächst nur auf die Juden, der Verheißungsbund dagegen auf Juden und Heiden bezieht; so kann doch der Apostel hier nicht den Gegensatz im Sinne gehabt haben: daß sich der Mittler des Gesetzes nur

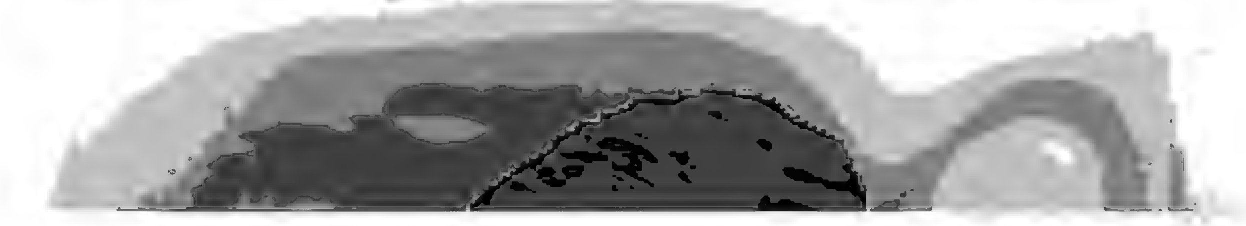
auf das Eine Volk der Juden, der Gott der Verheißung an Abraham dagegen auf alle Völker aus Juden und Heiden bezöge, obgleich sich aus der Angabe des zweiten Gliedes dieser Gegensatz für das erste Glied zu ergeben scheint. Dieses ist aus folgenden drei Gründen nicht möglich: 1) weil aus dem ersten Gliede nicht die Beziehung und der Hinweis des Mittlers nur auf die Juden, sondern auch auf die Juden resultirt; 2) weil ein so absoluter Gegensatz in den Worten der beiden Satzglieder gar nicht liegen kann, und 3) weil ein solcher Gegensatz zu dem Sinnzusammenhange weder nach vorwärts noch nach rückwärts paßt. Ebensowenig kann der Apostel nur die Dualität der beiden zu vermittelnden Parteien des Gesetzesbundes (Meyer) im Gegensatze zu der Einheit des verheißenden Gottes für Juden und Heiden vor Augen gehabt haben, weil derselbe bei der vorhin vorläufig angegebenen Worterklärung mit seinem Geiste gar nicht stehen geblieben sein kann, wie jetzt bewiesen werden soll. Schon die Art und Weise des Wortausdruckes in den beiden Hemistichen erscheint und klingt viel zu bedeutungsvoll, als daß in dem ersten Gliede nur der allgemein bekannte und daher matte Gedanke liegen sollte, daß der Mittler des Gesetzes nicht nur Gottes, sondern auch des jüdischen Volkes Mittler sei. Wie entsprechend dagegen dem gewichtvollen Worte und wie bedeutungsvoll erscheint das erste Hemistich, wenn wir in den Worten: „der Mittler des Gesetzes aber ist nicht Eines“ eine ernste Erinnerung an die zu leistende Verpflichtung der andern Partei des Gesetzesbundes, einen kräftigen Hinweis auf die von dem jüdischen Volke zu prästirende Gesetzeserfüllung erblicken! Wie aus der bedeutungsvollen Ausdrucksweise, folgt diese Beziehung der Worte auch aus der Vermittlung des *μεσίτης*. Die Mittelsperson des Gesetzesbundes weist ja nicht nur auf die beiden Bundesparteien, sondern auch auf die gegenseitige Verpflichtung beider Bundesparteien hin, und somit nicht nur auf die freiwillige Verpflichtung Gottes, nämlich auf dessen Heilszusage im Gesetze, sondern auch auf die zu leistende Gesetzeserfüllung des jüdischen Volkes zur Erlangung jener göttlichen Heilszusage des Gesetzes. — Dieselbe Beziehung der Worte folgt ferner 3) aus der näheren Sacherklärung jener vorläufig angegebenen Worterklärung.

Der Mittler des Gesetzes ist nicht Eines, nicht nur Gottes Mittler, sofern er nämlich nicht nur ein mit Gesetz und Heilszusage des Gesetzes Beauftragter Gottes ist (der mit der Heilszusage des Gesetzes, wie mit der Heilszusage der Verheißung geschieht, das zugesagte Heil als unverdientes Geschenk anböte, so daß es nur auf gläubige Aneignung desselben ankäme), sondern er ist eben als Mittelsperson zwischen den beiden Bundesparteien auch des jüdischen Volkes Mittler, sofern er von diesem Erwerbung des Heils durch Gesetzeserfüllung verlangt (V. 12). Der Gott der Segensverheißung an Abraham dagegen ist Einer für Juden und Heiden, sofern er sich mit dieser Verheißung des in Christo geschenkten Heils und Segens als Einer auf Alle bezieht, so daß es sich hier nicht, wie bei dem Gesetze, um Heilserwerbung, sondern nur um gläubige Heilsaneignung handelt. Wir können daher kurz erklären: Der Mittler des Gesetzes aber ist nicht Eines, sondern verlangt auch die zu leistende Bundespflicht von der andern Partei. Oder: der Mittler des Gesetzes aber ist nicht nur Gottes Mittler, sondern bezieht sich auch auf das jüdische Volk mit dem Verlangen der Heilserwerbung durch Gesetzesgehorsam; Gott dagegen, welcher dem Abraham das Heil durch Verheißung schenkte (V. 18), bezieht sich mit dieser Verheißung des in Christo geschenkten Heils als Ein Gott auf alle Völker der Erde, sowohl Juden als Heiden. — Ganz derselbe Sinn ergibt sich, wenn wir 4) auf die Verbindung beider Satzglieder mit V. 19 und auf ihre Beziehung zu Gesetz und Verheißung sehen. Der Apostel gibt hier nicht zu dem *μεσίτου* V. 19 eine beiläufige Erklärung über den Mittler (Lisco) nebst einer Bemerkung über Gott als nur Eines, sondern hat, wie vor und nach V. 20, so auch in diesem Verse als Hauptsache das Verhältniß von Gesetz und Verheißung im Auge. Er macht nämlich im Anschlusse an das *μεσίτου* V. 19 und im Gegensatze zu dem Schlußworte V. 18 von der bei dem Gesetzesbunde verwandten Mittelsperson Schluß und Anwendung auf das Gesetz und von der Einheit Gottes Schluß und Anwendung auf die Verheißung, so daß sich der Sinn dahin angeben läßt: Das Gesetz aber, wie aus dessen Vermittelung durch Moses erhellt, bezieht sich nicht nur auf Gott mit dessen Heilszusage im Gesetze, sondern

auch auf das jüdische Volk mit der Forderung der Heilserwerbung durch Gesetzeserfüllung; die Verheißung an Abraham dagegen, wie aus der Einheit des verheißenden Gottes für Juden und Heiden erhellt, bezieht sich mit dem in Christo verheißenen Heilsgeschenke auf Alle — zur gläubigen Annahme. — Diese Erklärung gewinnt aber erst 5) ihr volles Licht aus dem Sinnzusammenhange von V. 20 mit V. 18. Nachdem der Apostel, wie oben gezeigt ist, des zwiefachen unterscheidenden Verhältnisses von Gesetz und Verheißung sowohl der Zweckbestimmung als auch des Ursprungs V. 19 gedacht hat, hat er nun V. 20a im Gegensatze zu den Worten *δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται* V. 18 einen dritten Unterschied zwischen Gesetz und Verheißung, nämlich den Unterschied der Art und Weise, des Mittels und Weges der Heilserlangung durch das Gesetz von der Art und Weise der Heilserlangung durch die Verheißung im Sinne. Er hat nämlich im Gegensatze zu der Angabe V. 18, daß Gott dem Abraham das Heil mittelst Verheißung g e s c h e n k t habe, hier V. 20 den Gedanken im Sinne gehabt, daß dagegen laut Gesetz das Heil durch Gesetzeserfüllung zu e r w e r b e n sei. Wäre Moses nur Eines, nur Gottes Beauftragter, so müßte auch durch das Gesetz, wie durch die Verheißung geschieht, das Heil geschenkt werden, müßte ohne zu leistende Verpflichtung, ohne alles Verdienen und Erwerben zuertheilt werden. Da aber der Mittler des Gesetzes nicht Eines, nicht nur Gottes ist, so weiset die Verwendung des Mittlers auch auf die zu leistende Verpflichtung der andern Bundespartei hin, auf die Verpflichtung der Juden, die Heilszusage des Gesetzes durch vollen Gesetzesgehorsam zu erwerben. — Daß der Apostel V. 20 den Hinweis des Mittlers auf die gesetzliche Heilserwerbung vor Augen gehabt haben muß, wird endlich 6) durch den Sinnzusammenhang von V. 20 mit V. 21 noch bestätigt. Es wird ja V. 21 als Grund, warum das Gesetz, welches nämlich V. 20 Heilserwerbung durch Gesetzeserfüllung verlangt (V. 12), nicht wider die Verheißung ist (d. h. nach V. 17: sie nicht aufhebt), angegeben: weil das Gesetz nicht lebendig und tüchtig zur Gesetzeserfüllung zu machen im Stande ist, so daß Gerechtigkeit und Heil nicht aus dem Gesetze hervorgehen kann (V. 21 u. 18), mithin das Gesetz nicht die Verheißung zu ersetzen vermag.

Somit ist denn die Richtigkeit der Deutung des ersten Gliedes von V. 20 ebenso außer Frage gestellt, wie die oben nachgewiesene Bezogenheit der Segensverheißung an Abraham auf alle Völker aus Juden und Heiden im zweiten Gliede.

Den Anlaß zu der Aussage V. 20 haben dem Gesagten gemäß die dem Sinne nach eng verbundenen Worte: *δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται* V. 18 gegeben. Es reihen sich die Gedanken so aneinander: Dem Abraham hat Gott das Heil durch Verheißung geschenkt (V. 18), der Mittler des Gesetzes aber verlangt Erwerbung des Heils durch Gesetzeserfüllung (V. 20a); Gott dagegen, welcher dem Abraham das Heil durch Verheißung schenkte (V. 18), bezieht sich mit dieser Segensverheißung an Abraham als Ein Gott auf Alle, sowohl Juden als Heiden (V. 20b). So wird dem Heilsgeschenke der Verheißung V. 18 die Heilserwerbung durch Gesetzeserfüllung dem Sinne nach V. 20a gegenübergestellt, und V. 20b wird sodann nur die Allgemeinheit jenes dem Abraham mit der Verheißung gewordenen Heilsgeschenkes für Alle, sowohl Juden als Heiden, ausgesprochen. Daraus ergibt sich nun das Zwiefache: 1) der Sinngegensatz der in den beiden Adversativsätzen liegenden Gedanken und 2) der Grund, warum der Apostel in den beiden Hemistichen keinen absoluten Gegensatz ausgedrückt hat. Letzteres ist nicht geschehen, weil der Apostel schon den absoluten Gegensatz der Heilserwerbung des Gesetzes V. 20a zu dem Heilsgeschenke der Verheißung an Abraham V. 18 im Sinne hatte, so daß es somit nur noch der Angabe bedurfte, daß jene dem Abraham gewordene Segensverheißung in Christo sich auf alle Menschen aus Juden und Heiden bezöge (V. 20b). Was sodann den in den beiden parallelen Adversativsätzen liegenden Gegensatz der Gedanken betrifft, so muß er derselbe sein, wie der zwischen V. 20a und V. 18b, also der Gegensatz der Heilserwerbung des Gesetzes und des Heilsgeschenkes der Verheißung, und zwar weil es derselbe V. 18 ausgesprochene Gedanke ist, welcher V. 20b im Gegensatze zu V. 20a nur auf alle Menschen bezogen wird. Jedoch kommt zu jenem Gegensatze der Gedanken von V. 20a zu V. 18, der auch in beiden Hemistischen liegen muß, als neues Moment in V. 20b eben das der Bezogenheit auf alle Menschen hinzu, und



ist dieses neue Moment wegen des Hinweises des εἷς auf alle Menschen prävalirend, so daß kein absoluter Gegensatz der Gedanken in beiden Hemistichen stattfinden kann. Es bilden mithin die von den Juden verlangte Heilserwerbung durch Gesetzeserfüllung und das Heilsgeschenk der Verheißung an Abraham für Alle aus Juden und Heiden den Sinngegensatz der in beiden Hemistichen liegenden Gedanken. Wollte man denselben dahin angeben, daß man in dem zweiten Gliede nur die Bezogenheit der Verheißung an Abraham für Alle ausdrückte, so würden die Angaben der Heilserwerbung durch Gesetzeserfüllung und der Verheißung Abrahams für Alle keinen rechten Gegensatz bilden, und weder dem Verhältnisse der Gedanken von V. 20 b zu V. 18, noch dem nachdrucksvollen Gegensatze der Worte beider Hemistichen entsprechen. Der Apostel hat hier aber auch nicht den Act der Verheißung an Abraham, nicht „die Thätigkeit des Einzigen" (Meyer und Lisco), sondern den Inhalt der Verheißung an Abraham für Juden und Heiden vor Augen, also die Segensverheißung an Abraham für Alle. Der Inhalt war ja: Gesegnet sollen werden durch deinen Saamen alle Geschlechter und Völker der Erde, war also unverdienter Segen für Alle. Somit ist es die dem Abraham gewordene Segensverheißung in Christo, die Verheißung des Heilsgeschenkes in Christo, welche der Apostel hier mit den Worten ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν auf Alle, sowohl Juden als Heiden, bezieht. Es bildet daher die von dem Mittler verlangte Heilserwerbung und das von Gott dem Abraham in Christo verheißene Heilsgeschenk für Alle, die von dem Mittler geforderte, von dem jüdischen Volke zu leistende Bundespflicht zur Heilserlangung und der von Gott dem Abraham in Christo verheißene unverdiente Segen für Alle, die Gesetzeserfüllung und das verheißene Gnadengeschenk in Christo für Juden und Heiden den Gegensatz der in beiden Hemistichen liegenden Gedanken. Freilich liegt auch in der Erklärung von V. 20, daß sich das Gesetz auf die Juden, die Verheißung aber auf Alle bezieht; jedoch hat der Apostel diesen Gegensatz dem Ausdrucke der Worte zufolge nicht im Auge gehabt, denn mit dem ἑνὸς οὐκ ἔστιν weist er weit mehr auf die Forderung der Gesetzeserfüllung zur Heilserlangung, als auf das jüdische Volk hin, wie er mit dem εἷς ἐστιν

weit mehr auf Alle aus Juden und Heiden, als auf den Inhalt der auf sie bezüglichen Verheißung an Abraham hinweist. Der Inhalt dieser Verheißung muß aber in der Erklärung des zweiten Gliedes angegeben werden, theils wegen des Gegensatzes zu dem Hauptgedanken der Erklärung des ersten Gliedes, theils weil es das dem Abraham mit der Verheißung gewordene Heilsgeschenk (V. 18) ist, welches hier auf Alle bezogen wird. Frei und mit Rücksicht auf das Wortspiel von ἑνὸς und εἷς können wir den Sinngegensatz so angeben: Der Mittler des Gesetzes aber bietet das Heil nicht als unverdientes Geschenk an, sondern verlangt von dem jüdischen Volke Heilsverdienung durch Gesetzeserfüllung; der einige Gott der Segensverheißung an Abraham dagegen bietet mit dieser Verheißung das Heil in Christo als unverdientes Geschenk Allen an. Mehr den Worten angepaßt, lautet die Erklärung: Der Mittler des Gesetzes aber ist nicht Eines, sondern verlangt auch für die Heilszusage dieses Einen im Gesetze die von den Juden zu leistende Gesetzeserfüllung; Gott dagegen ist mit seiner dem Abraham verliehenen Verheißung des Gnadengeschenkes in Christo Einer für alle Völker, sowohl Juden als Heiden.

Hätte der Apostel das zweite Satzglied von V. 20 ganz weggelassen, so hätten wir die drei Unterschiedsverhältnisse des Gesetzes — nach Zweckbestimmung, nach Ursprung und nach Art und Weise der Heilserlangung — in der Weise vor uns, daß die drei correspondirenden Verhältnisse der Verheißung lediglich in V. 18 enthalten wären. Da aber der Apostel das zweite Glied im Gegensatze zu dem ersten hinzugefügt hat, so erhellt hieraus im Vergleiche mit V. 21, daß der Apostel den Unterschied der Art und Weise der Heilserlangung durch das Gesetz von der durch die Verheißung, also den Unterschied des gesetzlichen und des evangelischen Heilsweges, hier zu dem Zwecke einander gegenübergestellt hat, um zu beweisen, daß und warum die Verheißung durch das Gesetz nicht aufgehoben werden kann. Freilich hatte der Apostel die Nichtaufhebung des Verheißungsbundes durch das viel später gegebene Gesetz schon V. 17 behauptet, und auch durch den aus V. 18 resultirenden

Schluß: folglich geht das Heil nicht aus dem Gesetze hervor, so daß dieses also die Verheißung nicht aufhebt — bereits bewiesen. Er hatte aber noch nicht den inneren Grund angegeben, warum das Heil nicht aus dem Gesetze hervorgehen kann, sondern sich vorläufig mit dem aus Abraham's Vorgange (V. 18) resultirenden äußeren Grunde begnügt, weil das Heil nicht aus dem Gesetze hervorgeht. Der innere Grund, weshalb das Heil nicht aus dem Gesetze hervorgehen kann und mithin die Verheißung nicht durch das Gesetz aufgehoben wird, ist V. 21 der: weil das Gesetz nicht lebendig und tüchtig zur Gesetzeserfüllung zu machen im Stande ist (vgl. Ephes. 2, 5), weil das Gesetz nicht den lebendigmachenden Geist (2 Kor. 3, 6. Röm. 8, 2), nicht die zur genügenden Erneuerung und Heiligung nöthige belebende Kraft mitzutheilen vermag. Da sich dieser Grund nur auf den im ersten Gliede von V. 20 liegenden Hinweis auf die Heilserwerbung durch Gesetzeserfüllung bezieht, so kann *οὖν* V. 21 nur aus V. 20 und nicht auch aus V. 19 folgern. Die in diesem V. 20 bezeichneten beiden Heilswege, der Weg der Heilserlangung durch das Gesetz mittelst Heilserwerbung durch Gesetzesgehorsam und der Weg der Heilserlangung durch die Verheißung mittelst Heilsgeschenks-Anbietung zur gläubigen Annahme, stehen zwar, nur an sich betrachtet, in einem schroffen Gegensatze zu einander. Dennoch kann der Apostel nicht befürchtet haben, daß irgend ein Leser aus dem V. 20 Gesagten die von ihm selbst in dem Fragsatze V. 21 aufgestellte Folgerung ziehen könnte, so daß er eine Widerlegung solcher etwaigen Folgerung für nothwendig erachtet hätte. Er hatte ja schon vorhin dargethan, daß die Gesetzlichen unter dem Fluche wären und daß durch das Gesetz Niemand vor Gott gerecht werden könnte; hatte auch schon behauptet und bewiesen, daß die Verheißung durch das Gesetz nicht aufgehoben würde. Aus diesem Zusammenhange, wie aus dem Zusatze *τοῦ θεοῦ* hinter *τῶν ἐπαγγελιῶν* V. 21 und auch aus dem *μὴ γένοιτο*, mit welchem die Folgerung als ein Absurdum mit Entschiedenheit abgewiesen wird, geht hervor, daß der Apostel die Folgerung V. 21 in dem Sinne gemacht hat: Aus dem (V. 20) Gesagten ist klar ersichtlich, daß das Gesetz die Verheißungen Gottes

nicht aufhebt [a]). Es ist, als ob der Apostel nach dem inhaltsschweren Worte V. 20, seiner schlagenden Ueberführung gewiß, hätte sagen wollen: Will nun noch Jemand behaupten, daß das Gesetz wider die Verheißungen Gottes sei, das Gesetz, welches unmögliche Gesetzeserfüllung zur Heilserlangung verlangt, wider die Verheißungen, die doch Gottes Verheißungen sind, welche das dem Abraham in Christo verheißene und durch Verheißung geschenkte Heil zufolge der Einheit Gottes sowohl Juden als Heiden als unverdientes Geschenk zur gläubigen Annahme darbieten? Das sei ferne! Wenn das Gesetz den lebendigmachenden Geist zur Gesetzeserfüllung zu verleihen vermöchte, so würde aus dem Umstande, daß der Mittler des später gegebenen Gesetzes den Weg der Gesetzeserfüllung zur Heilserlangung vorschreibt, allerdings zu folgern sein, daß das Gesetz den Verheißungsbund, welcher das Heil in dem Saamen Abraham's Allen als Geschenk zur gläubigen Aneignung darbietet, aufgehoben habe, weil in jenem Falle die Gerechtigkeit wirklich aus dem zur Gesetzeserfüllung tüchtig machenden Gesetze

---

a) Bei den fragenden Folgerungssätzen mit dem abweisenden *μὴ γένοιτο*: Röm. 3, 3. 5. 31; 6, 1. 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11, gilt insofern der Zusatz Röm. 3, 5: *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*, als der Apostel alle diese fragenden Folgerungen in Accommodation nur im Sinne natürlicher, also fleischlicher und thörichter, noch nicht wiedergeborener Menschen gemacht hat, um die thörichte Folgerung durch Hervorhebung ganz abzuweisen und so die Wahrheit noch mehr in's klare Licht treten zu lassen. Der Sinn in allen diesen Stellen ist: Aus dem Gesagten folgt nicht, wie fleischliche und thörichte Menschen wähnen oder doch wähnen könnten, daß ꝛc. Durch die als Redefigur gewählte Frageform wird die in der Folgerung enthaltene Verkehrtheit und Thorheit noch fühlbarer hervorgehoben. Etwas anders verhält es sich zwar mit Gal. 2, 17 insofern, als hier die folgernde Frage einen Nachsatz bildet und Ironie ausdrückt; aber doch möchte auch hier nach Röm. 3, 5 zu erklären sein: So wäre wohl gar Christus der Sünde Diener, wie die thörichten Menschen wähnen müssen, welche zur Rechtfertigung nicht nur den Glauben, sondern auch die jüdische Gesetzesbefolgung für nöthig erachten, so daß diese wohl gar Recht hätten? — Nicht hierher gehörig ist die Stelle 1 Kor. 6, 15, weil dort Paulus an eine mögliche Folgerung aus dem Vorhergehenden gar nicht gedacht hat, sondern der Sinn ist: Sollte ich mich nun so weit vergessen ꝛc.

hervorginge V. 21 (Röm. 4, 4). Dieses ist aber nicht der Fall. Vielmehr sind alle Menschen, zumal das Gesetz die Lust nach dem Verbotenen den Uebertretungen zu Gunsten reizt, und belebende, wiedergebärende Kraft zum genügenden Widerstande und zu rechter Erneuerung und Heiligung nicht zu verleihen vermag, der Botmäßigkeit der Sünde unterworfen (V. 22), damit nach Gottes Absicht das verheißene Heil nicht vermöge des (unmöglichen) Gesetzesgehorsams, sondern vermöge des Glaubens an Jesum Christum gegeben würde den Glaubenden aus Juden und Heiden (Röm. 3, 22 f.). — Der in V. 20 u. 21 liegende Schluß mit seiner Umkehrung bildet die Probe für die Richtigkeit der Erklärung von V. 20.

Weil nach obiger Erklärung von V. 21 Meyer's innerer Grund für die Streichung des *τοῦ θεοῦ* hinter *τῶν ἐπαγγελιῶν*, daß es „nur schleppend und ungehörig sei", wegfällt; und weil, den äußern Grund anlangend, die Weglassung des *τοῦ θεοῦ* viel zu schwach testirt ist, wie auch Meyer zugeben wird: so halte ich *τοῦ θεοῦ* V. 21 für durchaus echt.

Mit der Einsicht, daß der Apostel V. 19 u. 20 das Unterschiedsverhältniß des Gesetzes von der Verheißung nach Zweckbestimmung, nach Ursprung und nach Art und Weise der Heilserlangung berücksichtigt hat, halte ich das rechte Licht über den Zusammenhang für gewonnen. Die angegebene Erklärung des ersten Gliedes von V. 20 entspricht der nächsten Worterklärung, deren nähere Sacherklärung sie bildet, und paßt in den Zusammenhang sowohl nach vorwärts, als auch nach rückwärts, wie dieses auch mit der angeführten Erklärung des zweiten Gliedes der Fall ist, für deren Richtigkeit schon die Einsicht genügt, daß hier die Einheit Gottes nicht im Gegensatze zu dem Götzendienste, sondern in Bezug auf die Heilsverheißung an Abraham gemeint ist. Somit dürfte die Lösung der crux interpretum als herbeigeführt zu betrachten sein.

B.

2.

Verbesserungen zu Theodorus von Mopsuestia.

Von

Lic. Dr. W. Hollenberg.

Theodorus spricht in seinen Scholien zum Lukas-Evangelium (Fritzsche [Zürich 1847], S. 13; Migne [Paris 1859], S. 719 ff.) von der Stelle im 4. Capitel: „Sprich, daß diese Steine Brod werden.“ Er nennt die Aufforderung des Satans absurd (*ἄτοπος*), weil sie voraussetze, Jesus habe an jedem Ort (*παντὶ τόπῳ*) gerade mit Brod ernährt werden müssen; offenbar muß man lesen: *παντὶ τρόπῳ*. Nur darauf kommt es an, daß überhaupt Gott nicht durchaus an das Brod gebunden ist. Der Fehler ist dadurch entstanden, daß *ἄτοπος* vorangeht und daß auch nachher ein Beispiel folgt, das diese Ortsanschauung bei oberflächlicher Lesung begünstigen kann. Jesus habe sich nämlich, sagt Theodorus, erinnert, daß Gott die Juden in der Wüste auch ohne Brod gespeist habe. Er schließt die Stelle ab mit der schönen Bemerkung, daß das, was an die Stelle des Brodes treten könne, das Wort Gottes, die *ποιητικὴ βούλησις τοῦ θεοῦ* sei.

Sodann kommt er darauf, wie es denn zu erklären sei, daß Moses und Elias, die doch auch 40 Tage gefastet, nicht wie Jesus versucht worden seien; er leitet diesen Unterschied aus ihrer andersgearteten und geringeren Bestimmung ab. In der gesetzgeberischen Thätigkeit Moses' thut Gott Alles, da ist nichts *ἐφ' ἡμῖν*, nichts *αὐθαίρετον*; aber daß Jesus uns sühnte, indem er das Urtheil des Todes auflöste, das beruhte auf psychologischen Vermittlungen, da konnte also auch der Teufel für seine Versuchungen einen menschlichen Anknüpfungspunkt finden. Der Gedanke ist klar, aber der Text ist nicht ganz in Ordnung. Ich muß ihn abschreiben. *Μωσῆς δὲ καὶ Ἠλίας νηστεύσαντες οὐ συνεχωρήθησαν πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου πρὸς ἕτερα σπεύδοντες μικρότερα, ὁ δὲ σωτὴρ ἀναγκαίως συνεχωρήθη, πρὸς τὴν*

κατάλυσιν τοῦ θανάτου πολιτευόμενος καὶ λύσιν τῆς προτέρας ἀποφάσεως. Πρὸς γὰρ τὰς νομοθεσίας τοῦ θεοῦ σπεύδει, καὶ ὁ διάβολος ἐκτρέπειν καὶ ἀπατᾶν τοὺς ἀνθρώπους, ἐν οἷς ἂν ἔνεστι τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ δὲ ἀναχθῆναι καὶ λαβεῖν τὸν νόμον ὁ διάβολος ἀνελεῖν οὐκ ἠδύνατο. Τοῦτο γὰρ ἦν ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ Μωσεῖ. Das *σπεύδειν* mit *πρός* kann in beiden Stellen nur in gleicher Art verstanden werden, und *διάβολος* kann das zweite Mal nicht das Subject zu *σπεύδει* sein, wie es der lateinische Interpret bei Migne will, der im Stande ist, die gröbsten Fehler zu übersetzen. Vielmehr muß ganz einfach hinter den Worten *πρὸς γὰρ τὰς νομοθεσίας τοῦ θεοῦ σπεύδει* das Wort *Μωσῆς* eingeschoben werden. Hinter *καὶ ὁ διάβολος ἐκτρέπειν* ist ein *μέν* wünschenswerth.

Was auf den Einwurf gesagt wird, wie denn Jesus in der Wüste auf die Zinne des Tempels habe geführt werden können, ist gewiß unrichtig überliefert; aber es dürfte schwer sein, die richtigen Worte zu finden. Es heißt: *διότι οὐκ ἐπ' ἀπολείψει τῆς ἐρήμου εἰς τὸ πτερύγιον ἀνήγετο, ὅθεν τῷ ἐν ὀλίγῳ ἀπολειφθῆναι καὶ οὐκ ἐν πολλῷ καὶ ὡς ἐκεῖσε πάλιν ἐπανελευσόμενος.* Anfang und Ende sind klar. Der Sinn ist, daß Jesus nur für kurze Zeit die Wüste verlassen sollte, weshalb man sich, wie es weiter heißt, auch nicht wundern dürfe, daß eine Rückkehr von Jerusalem in die Wüste so wenig als das Verlassen derselben erwähnt sei. Aber die Worte *ὅθεν τῷ ἐν ὀλίγῳ ἀπολειφθῆναι* sind gewiß unrichtig, obwohl sie der Interpret bei Migne übersetzt: Quare non, cum a deserto, quod brevi praeterea temporis spatio relicturus erat, discederet, in pinnaculum ducebatur, cum jam in illud iterum redire oporteret? Vielleicht geräth einmal Jemand auf den passenden Ausdruck, denn die Vermuthung *ἀλλ' ὡς αὐτὸ ἐν ὀλίγῳ ἀπολειφθησόμενος καὶ οὐκ ἐν πολλῷ ἐκεῖσε πάλιν ἐπανελευσόμενος* gibt nur den Sinn wieder.

Etwas weiter (S. 16 bei Fritzsche), bei der Erzählung vom Garten Gethsemane, redet der Widersacher den Lukas an, wer ihm denn von dem Engel, der vom Himmel kam, um Jesum zu stärken,

2.

Verbesserungen zu Theodorus v

Von

Lic. Dr. W. Hollenb

Theodorus spricht in seinen Scholie
(Fritzsche [Zürich 1847], S. 13;
S. 719 ff.) von der Stelle im 4. E
Steine Brod werden.“ Er nennt di
absurd (ἄτοπος), weil sie voraussetz
(παντὶ τόπῳ) gerade mit Brod er
muß man lesen: παντὶ τρόπῳ
daß überhaupt Gott nicht durchaus
Der Fehler ist dadurch entstanden,
auch nachher ein Beispiel folgt, da
flächlicher Lesung begünstigen kann
Theodorus, erinnert, daß Gott di
Brod gespeist habe. Er schließ
Bemerkung, daß das, was an d
das Wort Gottes, die ποιητικ

Sodann kommt er darauf,
Moses und Elias, die doch au
versucht worden seien; er leite
gearteten und geringeren Bes
Thätigkeit Moses' thut Got
αὐθαίρετον; aber daß Je
des Todes auflöste, das be
da konnte also auch der Te
lichen Anknüpfungspunkt f
Text ist nicht ganz in
Μωσῆς δὲ καὶ Ἠλία
πειρασθῆναι ὑπὸ το
μικρότερα, ὁ δὲ σωτη

...ch den Schlaf
...nd: τίς δὲ καὶ
...όπον, εἰ καὶ
...όπον, und die
...werden; wenn aber
...του auf das ἀπ'
...nn man noch einen
... in den Handschriften
... ganz einfach als aus
...ann.

Recensionen.

Digitized by Google

1.

Geschichte der protestantischen Theologie von Gustav Frank, Licentiat und Privatdocent (a.-o. Professor) an der Universität Jena. 1. Theil, 1862; 2. Theil, 1865.

Darstellung des äußeren und des inneren Verlaufs der Entwickelung der Theologie ist die Aufgabe einer Geschichte der Theologie. Wie indeß schon der erste Bearbeiter einer solchen Geschichte, der scharfsinnige Tittmann, in seinem Werke: „Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Thl. I (1805)“, erkannte, setzt eine solche Geschichte das Verständniß des Princips der dargestellten Erscheinung voraus und muß dies Princip den Gesichtspunkt bilden, aus welchem die einzelnen Veränderungen und Wendepunkte zu betrachten sind, um zu erkennen, ob die Entwicklung eine krankhafte oder normale ist (a. a. O., S. 13). Wie ein solches eigenthümliches Princip, dessen Entfaltung die Geschichte der christlichen Kirche ist, dem Christenthum zukommt, so auch dem Protestantismus, so daß also auch die Aufgabe einer Geschichte der Theologie des Protestantismus die Entwicklungsgeschichte derselben unter dem Gesichtspunkte einer Entfaltung des protestantischen Princips sein muß. Welches ist dieses? Die Urtheile bei Denen, welche sich mit dieser Frage beschäftigt, bei Schenkel, Hagenbach, Dorner, Baur, Krahner u. A., lauten verschieden. Den

weitesten Einfluß hat die Baur'sche Ansicht erlangt, wie sie namentlich in dessen Dogmengeschichte, 2. Ausgabe (1858), § 113 ausgesprochen ist: „Seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, ohne daß bei dem Zusammenwirken so verschiedener Momente ein bestimmter einzelner Punkt genauer bezeichnet werden kann, mehr und mehr ein allgemeiner Umschwung des protestantischen Bewußtseins, welcher in rascher Folge einen sehr inhaltsreichen Entwicklungsproceß durchlief. Der Mittelpunkt der neuen Bewegung ist die deutsch-protestantische Kirche, und die Dogmengeschichte fällt daher in ihrem letzten Stadium ganz zusammen mit der Geschichte der deutsch-protestantischen Theologie. Diese Bewegung war ihrem Princip nach keineswegs etwas Neues, sondern es befreite sich jetzt nur das protestantische Princip von der Gebundenheit, in welcher es sich durch unwillkürliche Selbstbeschränkung befand. Die Reformation schloß von Anfang an ein doppeltes Interesse in sich, neben dem specifisch-religiösen auch das allgemeine Vernunftinteresse. Das im Interesse der Religion in Anspruch genommene Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit konnte nur als ein Recht der Vernunft überhaupt, als das an sich Vernünftige, geltend gemacht werden. Im Bewußtsein seiner Freiheit emancipirte sich das vom Drange seines Seligkeitsbedürfnisses bewegte Subject von Allem, was mit seinem religiösen Bewußtsein in einen unerträglichen, unversöhnlichen Widerspruch gekommen war. Dieses höhere, in der Freiheit des Selbstbewußtseins gegründete Princip war jedoch nur die der Reformationsbewegung an sich zu Grunde liegende Voraussetzung, die als solche noch nicht rein zum Bewußtsein kam. Je mehr das vernünftige Princip gegen das rein religiöse noch zurücktrat und demselben sich unterordnete, um so tiefer wurde das letztere in die Particularität beengender Gegensätze verschiedener Art hineingezogen, und auf der Grundlage des protestantischen Schriftprincips constituirte sich, indem die Freiheit der Schrifterklärung selbst wieder an die Norm der Symbole gebunden wurde, ein dogmatischer Glaubenszwang, welcher von dem Autoritätszwange des katholischen Systems nicht wesentlich verschieden war. Ein weiterer Fortschritt war nur dadurch möglich, daß das protestantische

Bewußtsein, je mehr es des in dieser Gebundenheit liegenden Widerspruchs sich bewußt wurde, um so mehr auch die Nothwendigkeit anerkannte, das Einseitige und Particuläre, das ihm in seiner Beschränktheit noch anhing, von sich abzustreifen und sich selbst immer reiner in der Allgemeinheit seiner ursprünglichen Idee zu begreifen suchte. Es war also jetzt wieder im Grunde derselbe Fall, wie im Anfang der Reformation. Es mußte zum Bruch mit einem herrschenden System kommen, mit welchem die Freiheit des Subjects nicht zusammen bestehen konnte. Nur verhielt es sich jetzt darin anders, daß das Princip der Selbstbefreiung nicht erst errungen, sondern nur das schon errungene in seiner vollen Bedeutung begriffen und zur praktischen Geltung gebracht werden mußte. Eben deswegen erfolgte auch diese neue Bewegung ganz anders, als jene erste, nicht durch einen plötzlich geschehenen Riß und auf äußere offenkundige Weise, sondern nur allmählich und in der Stille, wie es die Art und Weise der jetzt zu ihrem Rechte kommenden Vernunft ist, auf dem Wege eines geheim sich entspinnenden, von Moment zu Moment dialektisch sich fortentwickelnden Processes sich in ihrer übergreifenden Macht zu bethätigen." Vgl. Zeller's Jahrbücher 1847, den Aufsatz über das Princip des Protestantismus von Baur, und 1855, Heft 1.

Hienach wäre das Aufklärungsprincip, das Princip der absoluten Vernunftautorität, nichts Anderes, als der zu seiner intellectuellen Consequenz entfaltete Glaube an die Rechtfertigung aus Gnaden. Es ist dies eine Phänomenologie, welche vielmehr in die Classe der Phantasmagorien zu stellen und im letzten Grunde auf jene althegel'sche Verlegung der Religion in die intellectuelle Geistessphäre zurückkommt. Als richtig ist nur das anzuerkennen, daß mit der auf das Zeugniß der Schrift begründeten Glaubensgewißheit der Reformatoren um die Vergebung der Sünden und die Gotteskindschaft sich auch ihr Verhältniß zur Autorität in Glaubenssachen verändert, daß an die Stelle der äußeren Autorität der Kirche das Zeugniß der Schrift und des heiligen Geistes tritt, so daß nunmehr in Sachen der religiösen Wahrheit das Princip gilt: keine andere Autorität als das durch den heiligen Geist subjectiv bezeugte objective Wort Gottes. Wie jedoch diese Autorität

nur für die religiöse Sphäre gilt, nicht für die intellectuelle überhaupt, mit welcher es der religiöse Proceß unmittelbar gar nicht zu thun hat, sondern nur mittelbarer Weise, wie könnte jenes Zeugniß des heiligen Geistes mit der Vernunftautorität identificirt werden, wie könnte es als die noch verhüllte Form angesehen werden, unter welcher in den Reformatoren das Bewußtsein der Vernunftautorität erwacht sei? Was sich sagen läßt, ist nur dies, daß durch den zum religiösen Hauptfactor der Reformation hinzugekommenen Factor des Humanismus das kritische Interesse wachgeworden, durch welches auf verschiedenen Punkten die kirchliche Autorität auch im intellectuellen Interesse untergraben wurde.

Für die, welchen das protestantische Princip seinem innersten Wesen nach kein anderes als das Aufklärungsprincip ist, versteht es sich von selbst, daß dasselbe im Zeitalter der Reformation noch nicht zur vollkommenen Entwicklung gekommen, sondern namentlich erst seit dem achtzehnten Jahrhundert dazu gelangt. Anders scheint es bei denen zu stehen, welche jenes Princip auf eine praktisch-religiöse Thatsache im Innern des Gläubigen basiren, welche von Jedem, der an dem protestantischen Christenthum einen Antheil beansprucht, erlebt sein muß. Kann einem solchen Standpunkte der Vorwurf gemacht werden, welchen Baur gegen Hundeshagen erhebt, daß dabei dann in der Theologie über das katholische Stabilitätsprincip nicht hinauszukommen sei? Doch wie sollte dieß der Fall sein, da jenes Princip, wie es in der Reformationszeit theologisch aufgetreten, einer unendlichen Mannigfaltigkeit an Fassungen und Gestaltungen nicht nur fähig, sondern auch bedürftig ist, um zu einem adäquaten Ausdrucke zu gelangen? Jenes protestantische Princip beruht doch auf dem Artikel vom Worte Gottes, ja auf der ganzen Theologie, Anthropologie und Soteriologie, welche eine so große Verschiedenheit der theologischen Fassungen zulassen. Nehmen wir nur den Artikel vom Worte Gottes. Das vom Glauben ergriffene Gemüth glaubt an die Schrift als Gottes Wort, weil ihm von demselben die Sündenvergebung und Gotteskindschaft in Christo als Wahrheit aus Gott im heiligen Geiste bezeugt wird. Folgt nun hieraus die Identität der Begriffe Wort Gottes und heilige Schrift, und wie verhält sich der Glaube

an beide zu einander? Bleibt dabei die Authentie und Kanonicität der biblischen Bücher eine durchaus offene Frage oder nicht? Wie lassen sich mit der Anerkennung des Schriftprincips Aeußerungen vereinigen, wie die von Luther: „Derohalben, weil denn Christus selbst der Schatz ist, darum ich erkauft und erlöset bin, frage ich gar nichts nach allen Sprüchen der Schrift, wenn du ihrer noch mehr wider mich brächtest; denn ich habe auf meiner Seite den Herrn und Meister über die Schrift; mit dem will ich's halten und weiß, er wird nicht lügen. Du magst darnach sehen, wie du die Sprüche mit einander vergleichest und reimest, von welchen du sagst, als stimmten sie nicht überein; ich bleibe und halte es mit dem, der der Schrift Herr und Meister ist.“ „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, so dringen wir auf Christum wider die Schrift.“

Blicken wir nun hienach auf das vorliegende Werk, so befriedigt uns dasselbe, ungeachtet anderer schätzenswerther Vorzüge, doch gerade in dem Hauptpunkte nicht. Es hat mehr einen kirchenhistorischen Charakter als den einer Entwicklungsgeschichte der Theologie. In einer solchen hätten weitläufige, wenn auch an sich interessante Abschnitte, wie die Controverse mit den Katholiken, das Verhältniß des Protestantismus zum damaligen Judenthum, die Detailgeschichte mancher damaligen Verirrungen, wie die Herrnhuthischen u. a. ganz übergangen werden können und sollen. Dieser Hauptmangel hat jedoch großentheils schon darin seinen Grund, daß es an einer klaren Auffassung des protestantischen Princips fehlt. Wir lesen in § 1, „Ueber das Princip des Protestantismus“: „Als historisches Princip ist der Protestantismus innerhalb des Christenthums entstanden als eine besondere Form desselben und überall da vorhanden, wo ein mündig gewordenes Subject, das als sittlich-religiöses sein Verhältniß zu Gott durch sich selbst bestimmt, als intellectuelles die religiösen Erscheinungen mißt am Gesetze des eigenen Geistes, aus freier innerlicher Entschließung auf das recht verstandene Christenthum zurückgeht in fortwährendem Widerstreit gegen jede hierarchische Anmaßung und Verkümmerung religiöser Freiheit.“ Sollen wir in dieser Definition nur einen unklareren Ausdruck für die Baur'sche Auffassung sehen, daß das protestantische Princip die

speciell religiöse — dem umfassenderen Sinne nach die universelle Autonomie des Subjects sei? „Das intellectuelle Gesetz des eigenen Geistes", da es das Kriterium für alle religiösen Erscheinungen abgeben soll, was anders kann darunter gemeint sein als die Vernunft? Doch dies läßt sich bei dem theologischen Standpunkt des Verfassers nicht als seine Meinung ansehen; nicht darum wird der Verfasser das Christenthum für „die Idealreligion" halten, weil es in der ihm zu Grunde liegenden speculativen Wahrheit dem theoretischen Geiste die absolute Befriedigung gewährt, sondern weil es die religiösen Bedürfnisse des praktischen Menschengeistes befriedigt. — Bei dieser schwankenden und unklaren Auffassung des Princips des Protestantismus läßt sich denn auch keine durchsichtige, genetisch-kritische Geschichte desselben erwarten.

In welches Verhältniß der Verfasser die Factoren des Fortschrittes setzt, läßt sich einigermaßen aus seinen größeren Abschnitten erkennen. Die 4 Abschnitte des ersten Bandes sind: 1) die Herrenzeit der Kirche, 2) die Epigonenzeit, 3) die Zeit der confessionellen Polemik, 4) die Zeit der orthodoxen Systematik 1600—1648. Die drei ersten Abtheilungen zugegeben — wiewohl man doch die Zeit der Polemik erst auf die Systematik wird folgen lassen müssen — so erscheint doch die Eintheilung des 4. Abschnittes kaum in einer Kirchengeschichte gerechtfertigt, geschweige in einer Geschichte der Theologie. In einer solchen erwartet man, daß der Verfasser nach Darstellung des orthodoxen Lehrgebäudes beider Kirchen die abweichenden beziehungsweise gegensätzlichen Richtungen und zwar je nach ihren verschiedenen Ausgangspunkten folgen lassen würde. Statt dessen finden wir in Cap. I Lutherthum, Socinianismus und Mystik verbunden und unter folgende Paragraphen vertheilt: § 82 „Lutherische Professoren und Prälaten", § 83 „Kryptiker und Kenotiker", § 84 „Puristen und Hebraisten" (!), § 85 „Kleinere dogmatische Controversen, § 86 „der Gegensatz des Socinianismus", § 87 „das Aufleben der Mystik", § 88 „Jakob Böhme", § 89 „Arndt und seine Geistesgenossen", § 89 (sollte heißen 90) „Valentin Andreä", § 90 „der Rathmann'sche Streit", § 91 „Einige Rathmann verwandte Theologen". Hierauf folgt § 92 „Johann Gerhard und seine Schule". Darauf erst § 93 „Prolegomena

zur Dogmatik des Lutherthums", und dann § 94 findet sich erst „Das Glaubenssystem der lutherischen Orthodoxie". Wir enthalten uns, in gleicher Weise die Paragraphenreihe des 2. Capitels über den Calvinismus anzuführen.

Sollte hier eine Einsicht in die principielle Entwicklung der kirchlichen Orthodoxie gewonnen werden, mußten nicht — nach Darstellung ihrer Systeme in der Theorie und ihrer Entwicklung in der kirchlichen Praxis — diejenigen Richtungen zusammengestellt werden, welche, neben derselben entstanden, damals von der Kirche unterdrückt wurden, in der folgenden Periode aber sich mehr und mehr geltend machten? Mithin 1) der verständig-kritische Supernaturalismus im Socinianismus und namentlich im Arminianismus: diesem letzteren nämlich wird bei dem Verfasser durchaus nicht die ihm gebührende Bedeutung zu Theil. Er behandelt ihn nur im Gegensatz zum Calvinismus; nimmt er aber nicht vielmehr als Standpunkt des kritisch-exegetischen verständigen Supernaturalismus eine äußerst wichtige Stellung ein, welche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England, Holland und Deutschland in erneuter Gestalt auftritt? Den Socinianismus bezeichnet der Verfasser witzig und treffend als „den Rationalismus des gesunden Menschenverstandes im durchlöcherten Gewande der Offenbarung"; hätte er nicht also mit dem Arminianismus in dieselbe Kategorie gehört? Dennoch bemerkt der Verfasser S. 353: „Der Socinianismus steht dem Grundgedanken der Religion im Lutherthum näher, als dem alles menschliche Wollen in die göttliche Absolutheit versenkenden Calvinismus", — eine Bemerkung, die unseres Erachtens hier gar nicht am Platze ist, da der Socinianismus zur lutherischen Gnadenlehre nicht weniger in Widerspruch steht, als zur calvinischen. 2) Die speculative Mystik oder Theosophie, repräsentirt durch Böhme und Weigel, und hier wird auch Eilhard Lubinus mit seiner neuplatonischen Lehre vom Bösen mit aufzuführen sein, ja vielleicht auch Philipp Nicolai mit seiner speculativen Christologie, wiewohl sich derselbe gänzlich im orthodoxen Lehrbegriffe hält. Die sogenannten praktischen Mystiker aber, wie die Arndt'sche Schule, gehört hieher nicht, sondern vielmehr in einen Abschnitt über den lebendigen Glauben in dieser Periode.

Wenn nun schon hier die Eintheilungen des Verfassers die Einsicht in den principiellen Fortschritt der Theologie vermissen lassen, so ist dies noch mehr in den 3 Abschnitten des 2. Theiles der Fall. Wie befremdend schon die Periodenabtheilung, wenn die 2. Periode von Calixt bis zur Wolff'schen Philosophie datirt wird. Calixt und Wolff als Anfangs- und Endpunkt Einer Entwicklungsreihe! — während doch die Ausgangspunkte des Fortschrittes bei Beiden so durchaus verschiedenartig, bei dem Einen das praktisch-christliche, bei dem andern das logisch-intellectuelle Interesse. Diese Periode zerfällt in folgende Abschnitte: I. Synkretismus, Salmurianismus und wissenschaftliche Emancipation. 1) Synkretismus und Lutherthum; 2) Calvinismus und Salmurianismus; 3) gemeinsame Gegner. II. Pietismus und Coccejanismus. 1) Pietismus und Lutherthum; 2) Coccejanismus und reformirte Mystik; 3) Verhältniß der protestantischen Confessionen zu einander und nach Außen. III. Kritiker, Freigeister und Philosophen. 1) Kritiker der Bibel und des Vorurtheils; 2) Aufklärer, Indifferentisten und Freigeister; 3) die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie. — Der Verfasser ist sich ohne Zweifel selbst bewußt worden, wie wenig ihm in dieser Eintheilung die Zusammenordnung des Zusammengehörigen und diejenige Anordnung geglückt sei, aus welcher sich die Fortentwicklung des Princips deutlich ergibt.

Prüfen wir die Eintheilung des ersten Abschnittes. Zunächst erkennt der Verfasser richtig, daß mit dem 17. Jahrhundert „ein stiller Zersetzungsproceß der orthodoxen Dogmatik“ der conservativen Restriction des Systems in beiden Confessionen zur Seite geht. Dem lutherischen Synkretismus läßt sich allerdings, wie es der Verfasser thut, die Richtung der Saumur'schen Schule in der reformirten Kirche parallel stellen. Wie ungleichartige geschichtliche Factoren werden jedoch im dritten Capitel paragraphenweise nebeneinander gestellt. Hier folgen sich nämlich hintereinander: § 15 „Protestantismus und Katholicismus“, § 16 „Der Socinianismus“, § 17 „Samuel Pufendorf“, § 18 „Isaak Peyrere (ein langer und interessanter Abschnitt, welcher indeß in die Geschichte der Freigeisterei dieser Periode gehört hätte), sodann Cartesius, Spinoza, Hobbes, Locke (von denen doch jedenfalls wenigstens der

Dritte nicht in den Abschnitt von 1648—1750 gehört), worauf endlich § 22 die Freidenker und Apologeten folgen. — Weniger läßt sich gegen die Eintheilung im 2. Abschnitt erinnern, wiewohl auch hier Manches nicht an der rechten Stelle steht, Manches auch der Aufgabe einer Geschichte der Entwicklung des Protestantismus ganz fremdartig ist. — Welches Durcheinander aber im 3. Abschnitte: „Kritiker, Freigeister und Philosophen!“ Die Kritik der Bibel und des Vorurtheils, hatte sie nicht schon im vorhergehenden Abschnitt angefangen und war hier nicht vielmehr ihre Weiterentwicklung zu zeigen? Welche unlogische Nebeneinanderstellung von Kritik der Bibel und des Vorurtheils!“ Als ob nicht auch die unkritischen Ansichten über die Bibel zu den Vorurtheilen gehörten! Und wie Verschiedenartiges wird unter diesen Vorurtheilen zusammengestellt; neben der Bekämpfung der kirchenhistorischen Vorurtheile durch Arnold die der dogmatischen, des Teufelsglaubens durch B. Becker und Thomasius, und auf diese Beiden folgt — wer sollte es glauben — die Bekämpfung der Vorurtheile des Kirchenrechts durch Thomasius! In dem 2. Capitel: „Aufklärer, Indifferentisten und Freigeister“ finden wir nebeneinander: Thomasius, Dippel, Edelmann, Bayle und darauf § 57 „Die Blüthe des englischen Freidenkerthums“, und § 58 „Das philosophische Jahrhundert Frankreichs“, während man doch den englischen und französischen Unglauben als äußeren Factor von dem deutschen gesondert und einen Bayle nicht unter den deutschen Freigeistern aufgeführt erwartet hätte. — Das 3. Capitel: „Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie“ bringt dann diese als eine einzelne Erscheinung der ungläubigen Richtung nach, statt daß dieselbe im Zusammenhange mit der ganzen Zeitrichtung hätte aufgefaßt werden sollen. Denn wenn es auch richtig ist, daß diese Philosophie die deutsche Theologie (im Allgemeinen) nicht bei dem Ziele des englischen Deismus und der französischen Freigeisterei anlangen ließ, so ist doch ebenso gewiß, daß wenigstens der Wolffianismus, wie es auch von Hegel und Kuno Fischer erkannt worden, auf demselben Boden des Zeitgeistes entsprossen ist, wie andere negative Tendenzen der Zeit.

Bei dieser Anlage des Werkes vermag dasselbe nicht zu einer

klaren Einsicht in die Entwicklung des protestantischen Princips zu führen; dagegen verdient es in vielen seiner einzelnen Ausführungen große Anerkennung. Dasselbe ist auf einem sorgfältigen Studium basirt, auch mit Benutzung der neuesten Hülfsmittel und einiger handschriftlichen Quellen der Jenaischen Bibliothek. Die Schilderungen der vornehmsten Geistesrichtungen und ihrer Vertreter sind klar und anschaulich, vgl. z. B. Jacob Böhme, Cartesius, Spinoza u. a. Doch verführt die übertreibende Rhetorik des Verfassers ihn öfter zu einseitiger Hervorhebung der Schattenseiten und zur Karikirung, wie dieses namentlich bei den Schilderungen der orthodoxen Periode der Fall, wo das besonnene Urtheil von Gaß mit gerechterer Würdigung Lob und Tadel austheilt, auch bei der höchst karikirten Darstellung der Brüdergemeinde, wo gewiß nicht eine in der Sache liegende Nothwendigkeit vorlag, sich über die Details einer Periode derselben zur Erlustigung der Leser zu verbreiten, welche schon damals bald nachher von der Gemeinde als Verirrung bezeichnet wurde. Die Manier des Verfassers ist die von Hase, seinem Meister. Er sagt uns nicht blos, wie die Begebenheiten gewesen, er malt dieselben — am liebsten mit Schlagwörtern aus den Urkunden. Diese Ausmalung durch concretes Detail, durch pikante Anekdoten und charakteristische Quellenausdrücke gehören zur Eigenthümlichkeit seiner geschichtlichen Schilderungen. Von Manchen wird diese Darstellungsweise des Verfassers als manierirt, ja als scurril bezeichnet werden, denn er hat eine entschiedene Vorliebe für das Spaßhafte. Bei der Schilderung ihm mißliebiger Erscheinungen sieht man fortwährend das ironische Lächeln auf seinen Lippen schweben. Wir können ihm diese Würze nicht verargen, nur thut er darin allerdings etwas zu viel, der Ernst tritt zuweilen zu sehr hinter dem Komischen zurück, und dieses wird aufgesucht, auch wo es nicht gerade zur Sache gehört. Er verschmäht es z. B. in dieser Entwicklungsgeschichte der Theologie nicht, aus Nicolai auch Curiosa über die Geschichte der Perrücken und Bärte beizubringen. Zahlreich sind die barocken und burlesken Poesieproben des vorigen Jahrhunderts, und namentlich bei fast jeder theologischen Erscheinung eine ganze Reihe der scurrilen oder unfläthigen Schimpfreden der Polemiker. Manches davon

dient allerdings zur Veranschaulichung der Situation der Zeiten. Daß aber auch die Anführung von Proben der gedunsenen Latinität des 17. Jahrhunderts dazu diene, leuchtet nicht ein. Was soll es zur Charakteristik von Kaspar Bahrdt beitragen, wenn es von demselben heißt, daß er in der Religion für einen trico gehalten wurde, daß ein Theologe stylo Lycambeo geschrieben, daß der holstein'sche Generalsuperintendent Reinboth sich Archiflamen Holsatus genannt, wenn es von Gerhard mit dem Ausdruck einer alten Dissertation heißt, „daß er mit meraritischem Schweiß eine ganze Bibliothek gelehrter Werke hinterlassen" (sudores meraritici, eine Anspielung auf die Kinder Merar's, welche nach 4 Mos. 4, 29 die Geräthe der Stiftshütte trugen). In's Komische fällt der Ausdruck, wenn der Verfasser eine von ihm selbst mit Haaren herbeigezogene Vergleichung mit einem „d. h." einführt. Thl. II, S. 62: „Den Meerschaum des Grotius vollendete Pufendorf, der erste deutsche Professor des Natur- und Völkerrechts in Heidelberg, Lund, zuletzt Historiograph des großen Kurfürsten in Berlin († 1694), zur Aphrodite, d. h. die Gedanken des Grotius erhalten durch ihn ihre systematische Vervollständigung."

Dieser Ausstellungen ungeachtet bleibt dem Werk sein eigenthümliches Verdienst, so daß wir dem 3. Bande mit Interesse entgegensehen. Möchte darin der Verfasser nur auch bewähren, daß jene Freiheit, welche er als Ziel der protestantischen Entwicklung ansieht, nicht blos in einer Befreiung von den Irrthümern der früheren Perioden besteht, sondern auch in einem positiven Gewinn für die von den Reformatoren bekannte Wahrheit.

Halle. Tholuck.

2.

Geschichte Alexander des Dritten und der Kirche seiner Zeit von **Hermann Reuter.** I. Band. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe. Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner. 1860. 8°. XVI u. 588 SS. — II. Band, 1860. XIII u. 694 SS. — III. Band, 1864. XVIII u. 808 SS.

Wir haben es mit einem Buche zu thun, in welchem von einem protestantischen Theologen mit unermüdlichem Fleiße und mit der peinlichsten Erfüllung der höchsten Anforderungen der Historiographie die Geschichte eines Papstes des 12. Jahrhunderts behandelt ist. Es reiht sich den Werken Voigt's und Gfrörer's über Hildebrand, Hurter's über Innocenz, Drumann's und Tosti's über Bonifaz an die Seite; ja es ist bedeutender, als alle diese Werke und verdient wohl überhaupt als das vorzüglichste seiner Art anerkannt zu werden. Diese Anerkennung ist ihm auch schon zu Theil geworden, und die „Studien und Kritiken" hätten dieselbe längst ausgesprochen, wenn sich der Referent nicht mit der vorliegenden Arbeit verspätet hätte. Das ist aber geschehen, weil sein jetziges Amt ihn auf andere als historische Studien hinweist.

Reuter fühlt sich nach seinem Bekenntnisse in der Vorrede als theologischer Kirchenhistoriker gewissermaßen vereinsamt, und allerdings hat die Kirchengeschichtschreibung in den letzten Jahrzehnten nicht den Weg eingeschlagen, den Reuter verfolgt und den wir für den allein richtigen ansehen müssen. Wir wollen nicht von dem Standpunkte reden, auf welchem es für den einzelnen Christen, wie für die Gemeinschaft, nur eine, nämlich die heilige Geschichte giebt, an welche sich die millionenmal zu wiederholende Herzensbekehrungsgeschichte reiht, um einst durch die eschatologische Geschichte zum endlichen Abschlusse gebracht zu werden. Anderen ist die Kirchengeschichte ein Buch voll von Zeugnissen für den kirchlichen Weg zur Seligkeit, für die Abstammung der rechten Lehre aus der

Zeit der Entstehung der Kirche und für den Ursprung der entgegengesetzten Lehre in der Zeit späterer Entartung. So wird die Kirchengeschichte gewöhnlich von den Geistlichen angesehen und gebraucht, und wer wird es ihnen verwehren wollen? Aber die Wissenschaft macht andere Ansprüche. Diese erfüllt man auch dann noch nicht, wenn man in der Kirchengeschichte die Darstellung der verschiedenen Aeußerungen der christlichen Religiosität in verschiedenen Zeiten, auf verschiedenen Culturstufen, bei verschiedenen Völkern, in verschiedenen Kreisen und unter verschiedenen Verhältnissen sehen will. Die Darstellung der Gestaltung der christlichen Lehre und Gemeinschaftsform bildet einen weiteren Fortschritt. Aber endlich fordert man doch die Geschichte der Kirche selbst. Diese sucht fortwährend sich selbst auszugestalten und sich selbst in besonderen Formen darzustellen. Sie sucht aber auch auf alle anderen als religiöse Aeußerungen und Bethätigungen des einzelnen Menschenwesens und der Menschengemeinschaften fortwährend bestimmend einzuwirken, und die Kirche gerade in dieser Beziehung auf die Lebens- und Geistesgestaltung der Menschheit überhaupt muß Gegenstand der Kirchengeschichte sein. Diesen Forderungen wird gewöhnlich nicht genügt, und das geschieht manchmal wegen pietistischer oder orthodoxistischer Beschränktheit und öfter wegen Unkenntniß der allgemeinen und der Special-Geschichte. Die Theologen müssen bei den Profanhistorikern in die Schule gehen. Diese erkennen jetzt meistens die Kirche als einen wichtigen Factor der Geschichte an, beschreiben auch ihre Rolle mit Vorliebe, freilich meistens ohne eigentliches Herzensinteresse, ohne Kenntniß ihres Wesens und ihres Zweckes. Aber sie haben doch meistens eingesehen, daß sie, wenn sie auch außerkirchliche Vorgänge in den Vordergrund treten lassen, niemals das Wechselverhältniß außer Acht lassen dürfen, in welchem dieselben mit Christenthum und Kirche stehen. Hier ist bereits sehr Tüchtiges geleistet worden, während die Kirchengeschichtschreibung nur erst in einigen Monographieen sich ihrer Aufgabe bewußt geworden ist. Die Wichtigkeit dieser Monographieen, von denen wir die bedeutendste vor uns haben, kann nicht verkannt werden. Umfassende Darstellungen sollen erst auf dem Boden der monographischen Ergebnisse erwachsen, aber sie können doch nur zu Stande kommen, wenn die „divinatorisch

Digitized by Google

erkannten Gedanken der Geschichte" zu den leitenden, bildenden und richtenden gemacht werden. So bleibt es bei einer eigenen Aufgabe allgemeiner Geschichtsdarstellung neben der Unentbehrlichkeit monographischer Forschung. Zwischen beiden wird immer eine Wechselwirkung bestehen müssen und in Folge dessen ist die Geschichtschreibung fortwährend im Flusse.

Das ist nun allerdings nicht eine fortwährende und steigende Selbstläuterung gewesen. Es muthen den Historikern zu besonderen Zeiten gewisse Gedanken der Geschichte mehr an, als zu anderen Zeiten. Die Geschichte kann ja auch nur die Darstellung der Vergangenheit aus der geschichtlichen Gegenwart des Schreibers, das Bild vergangener Zeiten, reflectirt vom Geiste der Gegenwart, sein. In vielen Perioden findet die Vergangenheit kein Verständniß, nämlich in solchen, welche von den entgegengesetzten Gedanken belebt und gestaltet werden. Der Protestantismus des 16. Jahrhunderts war gewiß nicht dazu angethan, den mittelalterlichen Katholicismus, den er dogmatisch abstieß, historisch zu begreifen, d. h. andere als gegensätzliche Verhältnisse an ihm zu entdecken. Je weiter wir uns von dem 16. Jahrhunderte entfernt haben, desto mehr ist dieses Hinderniß in der geschichtlichen Erkenntniß für die evangelische Christenheit beseitigt worden, und wir können jetzt gewiß objectiver, als es früher möglich war, über die römische Kirche urtheilen. Aber eine andere Frage ist es, ob wir jetzt ein besonderes Interesse haben, gerade diesen Gegenstand zu behandeln. Wird uns die Berichtigung und die Feststellung unseres Urtheiles über das Papstthum vor anderen Resultaten wissenschaftlicher Forschung wichtig sein? Diese Frage kann doch nur dann bejaht werden, wenn wir als das Strebeziel der Christenheit auch unserer Tage die Herstellung der Herrschaft des Christenthums in allen Weltsphären anerkennen. Das Papstthum des Mittelalters ist nämlich das Sinnbild, freilich auch das Zerrbild der Weltherrschaft des Christenthums gewesen. Wir werden also von dem Papstthum lernen können, mit welchen Mitteln und mit welchen Erfolgen das Ziel, das auch uns gesteckt ist, bereits zu erstreben versucht wurde. Wir werden aus der Geschichte des Mittelalters erkennen, welchen Anschauungsweisen und Lebensformen der Menschen die Hierarchie den Fortschritt in ihrem

Wachsthume verdankte. Wir haben dann weiter zu erforschen, ob in unserer Zeit einem Streben nach Einsetzung des Christenthums in die Weltherrschaft ähnliche Geistesrichtungen und Lebensgewöhnungen entgegenkommen. Dadurch wird die Geschichte des Papstthums im höchsten Sinne praktisch. Gerade die evangelische Kirche kann mit Nutzen und ohne Gefahr das Großwerden ihres energischen Gegners, dem sie sich entwunden hat, studiren. Der Rückfall in die Gewalt derselben ist nicht zu fürchten, weil die Begründung des Papstthums auf die Schrift und auf die apostolische Kirche für uns nun einmal eine völlig mißglückte ist. Der römischen Hierarchie ist nun freilich zugleich mit dieser Begründung noch nicht ihr eigentlicher Grund und Boden entzogen. Wir müssen auf den Augustinischen Gedanken zurückgehn, daß der aus der Sünde entsprungene Naturstaat seine sittliche Legitimation nur durch die directe oder indirecte Unterwerfung unter das Reich Gottes, d. h. die Kirche, empfange (Ritschl in den Göttinger gelehrten Anzeigen vom 11. October 1865). Dieser Gedanke hat den Bischof von Rom bestimmt, das Erbe des römischen Kaiserthums eigentlich selbst anzutreten und eine Herrschaft über alle Welt im höchsten Style für sich in Anspruch zu nehmen. Aber gerade die Geschichte des Papstthums liefert den Beweis, daß es damit Nichts ist. Das Papstthum hat zu keiner Zeit, auch nicht zur Zeit seiner größten Machtentfaltung und auch nicht einmal mit Beschränkung auf das christliche Abendland, seinen Anspruch erfüllt gesehn, und es ist schon seit vielen Jahrhunderten nicht mehr im Stande, seiner einstigen Aufgabe der christlichen Erziehung der abendländischen Völker zu genügen. Die Kirche hat sich für alle Folgezeit von den alten hierarchischen Wegen fern zu halten, muß sich aber auch hüten vor der Uebertragung ihrer eignen Mission an den Staat. Die Kirche hat nach einem vom Staate abgegrenzten Lebenskreise und in demselben nach freiester Gestaltung zu streben, um für das Evangelium die Herrschaft, d. h. das verklärende Wirken in allen Weltsphären, nicht die Herrschaft über dieselben erst von Neuem anzubahnen.

Bei diesen Ergebnissen dürfen wir nicht zweifeln, daß uns evangelischen Theologen die Geschichte des Papstthums vorzugsweise wichtig ist, und es wird uns weiter zugegeben werden müssen, daß

Google

die Geschichte eines hervorragenden Vertreters desselben aus der Zeit seines siegreichsten Wachsens mit Freuden begrüßt werden muß. Eine solche ist nun aber eben die Geschichte des Papstes Alexander des Dritten, über welche wir im Folgenden referiren wollen.

Dabei wird es nicht gefordert werden können, einen Auszug des Inhaltes der drei Bände zu geben. Das hat man in anderen Zeitschriften schon versucht, und insofern ist den theologischen Lesern schon eine Einleitung in dieses Geschichtswerk zu Theil geworden. Es ist dies übrigens wegen der Fülle des mannigfaltigen Stoffes mit großer Schwierigkeit verbunden. Es hat dem Verfasser gefallen, die ganze Menge der Nebenpersonen und Nebenereignisse fast mit derselben Sorgfalt zu schildern, als die Hauptpersonen und Hauptereignisse. Dabei gestehen wir ihm gern zu, daß er sein Material streng sichtete, daß es eine leichte, aber wenig dankenswerthe Mühe gekostet hätte, noch viel vollständiger zu verfahren. Er scheint uns in dieser Sichtung an einigen Stellen sogar zu streng gewesen zu sein. In welchem Buche, wenn nicht hier, wird man z. B. eine Besprechung der Sage suchen, daß Alexander in Venedig den Fuß auf den Nacken Friedrich's gesetzt habe? Freilich haben schon Andere diese Erzählung als sagenhaft erwiesen; trotzdem erwartet man hier einen kurzen Bericht über dieselbe und eine Zusammenstellung der Gründe gegen ihre Glaubwürdigkeit. Aber auch als Geschichte des Pontificates Alexander's nach dessen Tode verdiente die Entstehung dieser Sage die Beachtung des Historikers. Unter den von Reuter behandelten Gegenständen und Personen sind viele von großem Interesse. Der Verfasser nimmt Gelegenheit, über wenig bekannte Individuen, welche mit Alexander oder mit seinen Feinden in Verbindung kamen, oder die in ihrer Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit charakteristisch gewesen sind für ihre zeitliche und örtliche Umgebung, an's Tageslicht zu ziehen. Referent freut sich besonders über die dem Propst Gerhoch von Reichersberg gewidmete Sorgfalt. Er findet seine eigene Kenntniß dieser interessanten Persönlichkeit (man vergleiche den betreffenden Artikel in Herzog's Encyklopädie) gefördert und verweist nur auf eine noch neuere Arbeit über denselben Mann von Dr. Joseph Bach in München (in der österreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie, IV. Jahr-

gang, 1. Heft, S. 19—118). Wir verdanken ferner unserem Historiker die Feststellung einer Menge von Daten der Chronologie vieler Abteien, Bisthümer und Erzbisthümer, die Prüfung, Richtigstellung und Benutzung von Urkunden und schriftlichen Denkmalen aller Art. Wer nur immer die Geschichte des 12. Jahrhunderts in irgend welcher Absicht studirt oder sogar selbst beschreiben will, wird genöthigt sein, die bisherigen historischen Resultate nach Reuter's Kritik zu revidiren.

Aber das Alles ist an und für sich eher geeignet, die Erfüllung seiner Hauptaufgabe unseren Blicken zu entziehen und zu verdunkeln, als sie in das rechte Licht zu stellen. In dieser Beziehung ist auch die Eigenthümlichkeit seines Helden gefährlich. Während wir auf seiner Seite fast nichts als diplomatische Künste und ein zweideutiges, rückhaltiges und abwartendes Wesen entdecken, zeichnen sich seine Gegner und die Menge der Nebenpersonen durch kräftiges Handeln aus. So geschieht es, daß wir dem Thomas Beket, dem niedriger stehenden Vertreter derselben Principien in einem engeren kirchlichen Kreise, eine freudigere Aufmerksamkeit widmen als dem Papste. Gerade die Geschichte des Thomas Beket wird von Reuter in einer neuen Art behandelt, und wir sehen uns genöthigt, das von früheren Historikern abweichende Urtheil über diesen Kirchenfürsten zu betrachten. Die Widersprüche in der Handlungsweise des Thomas, insofern er Kanzler des Königs und Primas von England war, erklären sich für Reuter nicht aus seiner ungemessenen und rücksichtslosen Herrschsucht, sondern daraus, daß er jedes Amt als eine ihm gewordene Aufgabe betrachtete, die er löste, um sich selbst zu genügen. Wir gestehen, daß wir in diesen Worten keine Erklärung des psychologischen Problemes und keine Entschuldigung der plötzlichen Feindschaft gegen seinen Herrn finden können. Reuter gibt zu, daß Thomas bei seiner völligen Hingabe an die Ausübung seiner Pflichten als Kanzler nichts Anderes im Sinne gehabt habe, als das Zutrauen des Königs sobald als möglich in dem Grade zu erlangen, daß ihn der König zum Primas von England ernennen würde. Er strebte also schon nach dieser höchsten kirchlichen Würde, als seine ganze Thätigkeit in der Verwaltung des Kanzleramts aufzugehen schien, und er strebte danach

in der Absicht, sobald ihn der König erhoben haben würde, sich gegen ihn zu wenden. Selbst dann, wenn Reuter hätte darthun können, daß Thomas von jeher nur in der Herrschaft der römisch-kirchlichen Principien das Heil des Reiches und der Menschheit überhaupt gesehen hätte, und daß er immer nur darauf bedacht gewesen wäre, den Punkt endlich zu erreichen, auf welchem er dieses Heil seinem Volke hätte bringen können, selbst dann wäre der Schein, den er dem Könige gegenüber aufrecht erhielt, ein unentschuldbarer Betrug gewesen. Aber diese seine ursprüngliche Richtung auf das Ziel seiner späteren Tage ist gar nicht zu beweisen versucht worden. Es scheint uns viel richtiger, anzunehmen, daß es allerdings die Herrschsucht war, die ihn zum Gegner seines Königs machte, daß er aber alsbald von der Großartigkeit der hierarchischen Idee ergriffen und nun zu einem ehrlichen und begeisterten Kämpfer für das Papstthum Alexander's gemacht wurde. Es lag in der Natur der Sache, daß die Vertreter der Kirche durch die rohe Gewalt der Fürsten zu einem immer freudigeren und kühneren Bewußtsein der höchsten Mission und Vollmacht kamen, und es fällt uns nicht ein, die starre Energie des Primas von England dem Könige Heinrich gegenüber zu tadeln. Auch die Peinlichkeit des Mannes in der Abwehr jedes Scheines einer Abhängigkeit vom Könige und in dem Bereuen jedes Scheines einer Nachgiebigkeit gegen denselben finden wir ehrenhaft. Man muß ihn beklagen, daß er von seinem Papste wenig unterstützt und zum Theile preisgegeben worden ist. Es dient nicht zu Alexander's Entschuldigung, daß Reuter sagt: „er mußte (und diese Nothwendigkeit konnte nur er fühlen) durch diplomatische Geschmeidigkeit, durch kleine Inconsequenzen, durch Nachgiebigkeit im Einzelnen, durch scharfsinnige Ueberwachung der politischen Conjuncturen die Autorität seiner geistlichen Herrschaft sich erhalten.“ Wir können es dem Thomas nicht verargen, daß er endlich an der Infallibilität seines Papstes und an dem sittlichen Werthe desselben verzweifelte.

Die Unbeugsamkeit des Erzbischofs nöthigte den König zur völligen Restituirung desselben, brachte aber seinen Haß zu gleicher Zeit auf eine Höhe, auf welcher der Tod des Erzbischofs gewünscht und bewirkt werden mußte. Ueber die Sühnung dieses Mordes,

welche der König an der Stätte vollzog, wo das Opfer gefallen war, spricht sich Reuter auch in einer Weise aus, die wir nicht ganz billigen können. Es sei das ein moralischer Triumph gewesen, wie dergleichen seit den Tagen von Canossa nicht vorgekommen. Die Beschränkung, die selbst schon in dem Worte „moralisch" liegt, verdient nämlich viel stärker betont zu werden. Der Kirchenstreit zwischen Rom und England ist keineswegs zu Ungunsten des Königs beendigt worden. Derselbe hat vielmehr, nachdem er durch die rechtzeitige Buße das Volk für sich gewonnen (wie auch Kaiser Heinrich IV. weniger dem Papste als den religiösen Forderungen seiner Völker nachgegeben hatte) und im Bürgerkriege den Sieg davongetragen hatte, den größten Theil jener der Kirche verhaßten Statuten von Clarendon aufrecht erhalten können. Aber solche büßende Unterwerfungen unter die kirchliche Gewalt waren allerdings Handlungen, vor denen sich die Könige viel mehr, als vor irgend welchen urkundlichen Erklärungen hätten hüten sollen, weil solche Bilder büßender Könige die Volksanschauung Jahrhunderte lang und viel kräftiger beherrschten, als es irgend welche Decrete vermochten.

Wir wollen jetzt von der Kirchenpolitik des Kaisers handeln. Es fragt sich, worauf die Plane Friedrich des Ersten in seinem Kampfe mit Alexander zielten. Wollte er ein Papstthum für die gesammte Kirche, das ihm, als dem Kaiser, untergeordnet wäre, oder wollte er das deutsche Kirchenthum selbständig machen und einen kirchlichen Primat, natürlich unter seiner Oberhoheit, für alle Christen der Länder errichten, welche ihm wirklich unterworfen waren? Was hier von Oberhoheit gesagt ist, kann sich zunächst nur darauf beziehen, daß die Wahl des Papstes oder des Primas vom Kaiser anerkannt werden mußte. Während wiederum des Kaisers Wahl keine geistliche Bestätigung bedürfte, sollte es des obersten Priesters Pflicht und Ehre sein, den von den Fürsten Gewählten zu salben. Natürlich würde aber die Folge eines solchen Verhältnisses gewesen sein, daß die höchsten kirchlichen Anordnungen das Gutheißen des Kaisers zu ihrer Gültigkeit nöthig gehabt hätten, daß also das oberste geistliche Regiment in Abhängigkeit vom Kaiser gerathen wäre. Reuter entwickelt nun die Ansicht, daß Friedrich

heit geworden, daß der Kirche der eine römische selbständige Papst nothwendig sei und daß man ohne Unterwerfung unter diesen Papst nicht zur heiligen Kirche Gottes gehöre. Diesem Dogma entsprach der Zug, gerade Alles, was groß in der Welt ist, diesem Papste zu unterwerfen und eben erst durch diese Unterwerfung zu weihen und zu heiligen. Der Kaiser hat sich in Folge des Friedens von Venedig auch nicht im allergeringsten in seiner Machtvollkommenheit verkümmert gesehen. Er hat auf Italien einen viel gewaltigeren Einfluß geübt, als man nach seinen Niederlagen hätte erwarten können. Er hat das gethan mit Abweisung päpstlicher Einsprüche in rein weltlichen Verhältnissen. Besonders in Deutschland hat Friedrich mit ungebeugter Kraft und mit neuem Glücke das kaiserliche Regiment geführt.

Dennoch hat der Friede von Venedig in der Folgezeit dem Ansehn des Kaisers Eintrag gethan. Wie schon oben berührt worden, hat die Sage von einer großen Demüthigung und Erniedrigung des Kaisers vor dem Papste zu reden gewußt. Die Sage hat angeknüpft an das wirklich Geschehene. Der Kaiser bezeigte dem Papste seine Unterthänigkeit in der schon früher üblichen, aber doch an dieser Stelle besonders auffallenden Weise. Diese Scene blieb in der Erinnerung des Volkes und es war sehr natürlich, daß sie, durch geistlichen und durch republikanisch-nationalen Einfluß zur Schmach des Kaiserthums ausgemalt, auf die späteren Generationen fortgeerbt wurde. Auch hier sehen wir wieder, daß der einfache Act, der dem Volke viel begreiflicher war, als die Berathungen und Beschlüsse der beiden Monarchen, die Anschauung ganzer Jahrhunderte beherrschen konnte.

Nun fragen wir noch, ob der Sieg des Papstthums nothwendig gewesen sei, oder nicht? Sehen wir auf die Verhältnisse, durch welche der Kaiser zunächst genöthigt worden war, den Frieden mit Alexander zu suchen, so werden wir sie für ganz zusammenhangslos mit dem römischen Hierarchismus erklären müssen. Die Seuche, die das Heer der Deutschen mehrmals in Italien aufrieb, war gewiß kein Beweis für das Recht des Papstthums; ebensowenig der Treubruch der Vasallen des Kaisers; ebensowenig die Schwierigkeit, zur rechten Zeit Truppen nach Oberitalien zu senden und

daselbst organisirend und versöhnend zu wirken; ebensowenig die Isolirung der Staaten und die Mangelhaftigkeit der Staatsgewalt, welche allein auf die Furcht vor der schonungslosen, vernichtenden Strafe des umherziehenden Regenten basirt war. Eben diese Dinge haben dem Kaiser zunächst den Sieg aus der Hand gewunden. Wir müßten erst einen Kaiser, der durch diese Dinge nicht gestört wurde und dennoch im Kampfe mit dem Papste unterliegen mußte, kennen, ehe wir in diesem Unterliegen selbst ein Zeugniß für die höhere Stufe der Macht des Papstes anzuerkennen brauchten. Nur das Streben deutscher Könige des Mittelalters nach der italienischen Königs- und nach der römischen Kaiserkrone wird durch den fast ausnahmslosen Mißerfolg gerichtet. Der Papst hat aber selbst in seinem langen französischen Exile des endlichen Sieges seiner Sache gewiß sein können. Wir haben die Erklärung auf dem Gebiete der Ideen zu suchen.

Alexander's hierarchisches Ideal ist nicht viel verschieden gewesen von dem Gregor des Siebenten und Innocenz des Dritten. Er hat zur Verwirklichung desselben größere Kämpfe zu bestehen gehabt als die beiden Andern und er hat ähnliche, wenn auch nicht so glänzende Triumphe gefeiert, als dieselben. Aber daß die katholische Kirche schon so weit gebracht worden wäre, im Papstcultus aufzugehn, ist nicht zu sagen; selbst einem Innocenz kann die Erreichung dieses Zieles nicht zugeschrieben werden. Das dreizehnte Jahrhundert ist erst durch die Bettelmönche zu dem großen Papstjahrhundert geworden. Sie haben die christliche Frömmigkeit für die Kirche unter dem Papste zu Rom berauscht, sie sind aber selbst erst von einem solchen Rausche ergriffen und in den Kirchendienst gebracht worden, und das geschah Alles erst nach Innocenz dem Dritten. Aber aus diesem großartigen Rausche des 13. Jahrhunderts ist doch Nichts als das Papstelend des 14. Jahrhunderts entstanden. So hat die Geschichte selbst schon über das Papstthum gerichtet, und wir brauchen keine Worte über die Vorstufe des Papstthums Innocenz des Dritten zu verlieren.

Freilich war es eine große Idee, von der Alexander der Dritte getragen wurde, und daß sie auch in einer sehr vermittelten und moralisch mangelhaften Realisirung noch immer mehr werth war

als die Kaiseridee Friedrich's, welche in ihrer byzantinischen Fassung der ganzen Entwicklung des Abendlandes widersprach, mag zugegeben werden. Ja das Papstthum ist eine nicht mehr hinwegdenkbare Form der Bewahrung, der Vertheidigung und der Entwicklung der wichtigsten christlichen Principien im Mittelalter gewesen, und wir müssen einen Papst des Mittelalters nach dem Bewußtsein dieser Aufgabe und nach der Ueberzeugung von dem göttlichen Berufe, sie zu erfüllen, beurtheilen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß dem Papstthume auf keiner Stufe seiner Entwicklung die Negation seiner Berechtigung gefehlt hat. Es war immer nur dem Fanatismus oder der Herrschsucht möglich, die Päpste gegen diese Negation taub zu machen, und Alles, was wir vom evangelischen Standpunkte gegen die Berechtigung des Papstthums an sich vorzubringen haben, läßt mehr oder weniger jeden einzelnen Papst als schuldig erscheinen.

Gerade für Alexander den Dritten wird es uns schwer, uns zu begeistern. Reuter selbst malt ihn uns nicht in anziehender Weise. Von einem Helden hat er nichts an sich als den Stolz und die Ausdauer. Im Uebrigen war er das Muster eines zähen, schmiegsamen Diplomaten, der den Feind mehr durch ermüdende Schachzüge als durch kühne Thaten zu bewältigen sucht und dabei seinen Freunden keine allzu große Treue bewahrt. Es ist immer etwas Betrübendes, den Sieg eines schlauen Diplomaten über einen kühnen Helden betrachten zu müssen, und unsere Betrübniß wird wenig verringert durch die größere ideale Berechtigung des Diplomaten. Reuter hat uns eine große Tragödie geschrieben, aber der Held ist nicht der Papst, sondern der Kaiser. Das Tragische seines Falles besteht eben in der Nothwendigkeit des Sieges der, wenn auch unschön vertretenen, doch höheren, nämlich der geistlichen Idee.

Wir wollen uns auf die im Vorigen besprochenen Punkte beschränken, hinsichtlich deren wir auch leider unterlassen müssen, darzuthun, wie sich Reuter mit Raumer, Pauli, Sybel, Ficker und dem Historiker Nitzsch auseinandergesetzt hat. Wir können uns auch kaum einbilden, in unseren Bemerkungen eine abweichende Anschauung erst neu entwickelt zu haben. Reuter hat seinen Gegenstand selbst von allen möglichen Gesichtspunkten ange-

sehn, und es geschah in Folge dessen sogar, daß ein Recensent, nämlich Gaß, Worte, die Reuter nur aus dem Sinne einer der streitenden Parteien geschrieben haben kann, als die Meinung Reuter's selbst heraushob und kritisirte. Das oft vorkommende Vermengen des sorgsam abgewogenen, tiefsinnigen Urtheils mit der Geschichtserzählung hätte sich vielleicht vermeiden lassen, um so mehr, als in der Einleitung und in den zusammenfassenden Abschnitten am Ende des Buches sehr willkommene kritische Ueberblicke gegeben sind. Im Uebrigen können wir uns dieses weitschichtige Werk kaum besser geschrieben denken. Wir sehen die Nothwendigkeit einer gedrungenen Ausdrucksweise ein und beschäftigen uns gern mit der Entfaltung des reichen (im 1. Bande fast überreichen) Inhaltes der einzelnen Sätze. Die Gruppirung des massenhaften Materials, was Reuter nun einmal bei dieser Gelegenheit bewältigen wollte und bewältigt hat, ist im Allgemeinen meisterhaft zu nennen. Wir haben also wahrlich guten Grund, dem Vf. dafür zu danken, daß er „von der heftigen Betriebsamkeit literarischer Production" abgesehen und durch eine mehr als zwanzigjährige Thätigkeit dieses eine, in seiner Art einzige kirchenhistorische Werk geliefert hat. Wir haben aber noch einen Wunsch, den wir zum Schlusse aussprechen wollen. Es möchte dem Vf. gefallen, die Kirchengeschichte Deutschlands, welche Rettberg begonnen hat, zu revidiren, fortzusetzen und zu vollenden. Er ist der Mann dazu.

Wien, 1866. Albrecht Vogel.

3.

Der geschichtliche Christus. Eine Reihe von Vorträgen mit Quellenbeweis und Chronologie des Lebens Jesu von **Theodor Keim,** Doctor der Philosophie und Theologie, ordentl. Professor der Theologie an der Universität Zürich. Dritte vielfach erweiterte Auflage mit einer Schlußabhandlungüber die religiöse Bedeutung der evangelischen Grundthatsachen. Zürich 1866. XXIV u. 240 SS.

In der That ein überraschender Kreislauf! Ueber den Satz, den Ammon vor mehr als dreißig Jahren aufstellte, daß sich um Jesu Persönlichkeit Himmel und Erde streiten und man sie doch Keinem ausschließlich überlassen darf, sind wir trotz mancher stolzen Gänge und selbst Flüge der Wissenschaft nach Aussage des Vf.'s (S. 100) noch heute nicht hinausgekommen. Man fühlt sich auch in der That durch die vorliegende Reihe von Vorträgen lebhaft in die kirchliche und theologische Atmosphäre um Mitte und Ende der dreißiger Jahre zurückversetzt, als durch Alex. Schweizer's Abhandlung über die Dignität des Religionsstifters (in dieser Zeitschrift, 1834) und durch die Verhandlungen über den „Cultus des Genius" der feste Ankergrund gesucht wurde, in welchem trotz aller von der radicalen Mythentheorie erregten Stürme der Anker einer gleicher Weise auf die Erbauung der Kirche, wie auf die Pflege der Wissenschaft Bedacht nehmenden Theologie sicher haften könnte. Zwar um die damals schon bedeutende Strömung, für welche Neander die Losung „der historische Christus" gab, hat der Vf. in diesen Vorträgen wenigstens sich nicht in sehr hohem Maße gekümmert, desto mehr aber um die verschiedenen Phasen, welche z. B. Strauß in jenen Jahren durchlief. So kommt es denn auch, daß er, lediglich auf Hegel's Einfluß das Auge heftend, in dem letzten jener vier Vorträge der schweizerischen Predigergesellschaft zu Frauen-

feld am 15. Aug. 1865 den Contrast zwischen Damals und Jetzt mit folgenden Worten zeichnete: „Von Neuem ist der geschichtliche Christus gesucht worden, immerhin mit anderer geschichtlicher Treue als früher, wo die Philosophie, die Meisterin der Geschichte und Religion zugleich, den Anstoß gegeben, die Voraussetzungen bestimmt, den geschichtlichen Arbeitseifer gemäßigt und selbst die Resultate den Arbeitern in die Tasche mitgegeben hatte, während heute statt des Glaubens an Philosophie die ernstliche Frage der Thatsache alle Gebiete der Wissenschaft regiert. Von Neuem ist die Stellung des geschichtlichen Christus zu den geistigen Mächten der Gegenwart zur Berechnung gekommen; aber seitdem die Philosophie zum Nutzen und Schaden der Welt entthront, seitdem die Unabhängigkeitserklärung der Religion im Sinne Schleiermachers vollzogen ist, seitdem das Gemeinbewußtsein der Zeit in der Religion, nicht in den engen Räumen der Schule, nicht im Steigen und Fallen der Systeme den großen und dauernden Grundstein alles Geisteslebens der Gesinnung und Gesittung erkannt hat, ist die runde Frage der Zeit die geworden: der geschichtliche Christus und die Religion.“ (S. 150.) Ich leugne nicht, daß hiemit der Verlauf für einzelne Kreise der protestantischen Theologie richtig gezeichnet sei. Aber als Gesammtcharakteristik trifft meines Erachtens die Zeichnung aus einem doppelten Grunde nicht überall zu. Denn erstlich hob damals schon in scharf ausgesprochenem Gegensatz zu dem neuen Gnosticismus der Hegelschen Logik eine Schaar hervorragender Theologen auf Katheder und Kanzel jenen philosophischen Dualismus zwischen dem idealen Christus und dem realen Jesus entschieden durch den historisch und religiös erprobten Satz auf, daß der historische Jesus Christus ideal genug sei, um als der Welt Heiland dazustehen; zweitens ist auch bei Denen, die gegenwärtig am meisten auf historische Objectivität pochen, die dominirende Macht einer deistisch oder pantheistisch oder atheistisch gefärbten philosophischen Dogmatik unverkennbar.

Das schroffe Auseinandergehen der theologischen Schulen seit Anfang der vierziger Jahre trägt die Schuld, daß die Berechtigung der wahren Elemente in den gegenüberstehenden Ansichten hüben und drüben, im Norden und Süden Deutschlands schwer zur An-

erkennung kam. Das Gerede von überwundenen Standpunkten und die Hingabe an die jedes Mal „neueste Forschung", mochte sie in apologetischem oder kritischem Gewande auftreten, verdarben vielerwärts die besonnene Erwägung dessen, was in Wirklichkeit als baarer Bestand der Wissenschaft anzuerkennen war. Man hielt sich oft an Aeußerliches und Absonderliches bei dem Gegner und vergaß darüber den Kern seiner Anschauungen zu verwerthen. So ist es nöthig geworden, daß innerhalb jeder Schule die treibenden Elemente der Wahrheit sich wie von Neuem finden lassen und durcharbeiten mußten. So entstand der bei der Baur'schen Schule besonders sichtbare Zersetzungsproceß. Als die beiden Antipoden, welche zunächst auf dem Gebiete des Montanismus und der nachapostolischen Literatur die Differenz der auseinanderstrebenden Elemente in der Baur'schen Schule erkennen ließen, haben Schwegler und Ritschl zu gelten.

Zusammen mit der Gruppe der Schüler Baur's, welche vor dem Abweg warnte, auf welchem man über Paulus und Pseudo-Paulus den Stifter des Christenthums, über der literarischen Kritik der Evangelien die großen Thatsachen selbst zu vergessen schien, steht nun auch Keim, der sich durch seine „ruhig und pünktlich gelehrt" a) gehaltenen Studien in dem Gebiet der Kirchengeschichte überhaupt und der schwäbischen Reformation insonderheit auf die Werthschätzung der geschichtlichen Thatsachen, durch die Kanzel in Eßlingen auf die Bedeutung der religiösen Thatsachen κατ' ἐξοχήν verwiesen sah, als er von seinem Archidiakonat in der alten schwäbischen Reichsstadt Abschied nahm und dem Rufe nach Zürich, dem Sitze der Zwingli'schen Reformation, dem Herde der Straußischen Kämpfe, folgte. Seine akademische Antrittsrede vom 17. Dec. 1860: „Die menschliche Entwicklung Jesu" (Zürich 1861) wollte vollen Ernst mit dem von Schleiermacher und Hase so oft begehrten Gegenstand machen, solche Entwicklung nicht nur in den äußeren Berührungen mit den Zeitgestalten, sondern bis in die Tiefe des Bewußtseins Jesu und seiner Genesis nachzuweisen. Auch

---

a) Vergl. Th. Keim, Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen. Aus den Quellen. Eßlingen 1860. S. III.

einen gewissen Beitrag um Entscheid der Frage zwischen Johannes und den Synoptikern vom Standpunkt der Psychologie, der Ethik, der Historie, dachte der Redner geliefert zu haben, indem er wie sein „in der Wissenschaft unsterblicher Lehrer Baur“ bei den Synoptikern, namentlich bei Matthäus, am meisten Anhalt fand, um durch Jesu Originalreden in die Fußtapfen des echten geschichtlichen Christus einzutreten, während das vierte Evangelium, beherrscht von der Idee des ewigen und unveränderlich sich selbst gleichen Sohnes Gottes, im Gemälde der Persönlichkeit Jesu aller Spuren der Entwicklung entbehre (S. XXIII f. 8). Mit scharfer Abweisung der kenotischen Theorien, welche bis zum trüben Schaum hellenischer Mythologie und ovidischer Metamorphosen nach seiner Meinung zurückführen, verband Keim in diesem seinem Programm „der Kürze halber“ das positive Bekenntniß zu der Schleiermacher'schen Formel, als der wahrhaft urchristlichen, daß in Christus die gottmenschliche Natur, die gottebenbildliche Schöpfung des Menschen ihre abschließende Vollendung finde, also ohne den Rückblick auf den bald gefährlichen, bald unnützen, immer unfaßlichen Hintergrund der Präexistenz (S. 6). Daneben hieß es aber, daß zur Vernachlässigung des Nachweises der geschichtlichen Bedingtheit Jesu Niemand mehr geholfen habe als Schleiermacher selbst, weil er echt johannesartig in der Gotteserkenntniß Israels kaum eine „Veranlassung“ der inneren Entwicklung Jesu fand (S. 11).

Dem Programm dieses ersten Vortrages ist der Vf. durchgängig treugeblieben, seitdem er die geschichtliche Würde Jesu (zwei Wintervorträge 21. und 28. Jan. 1864; Zürich 1864) und unter Hinzufügung eines chronologischen Anhangs, vielfach umgearbeitet und mit Anmerkungen versehen, zusammendrucken ließ (Zürich 1865), unter dem gleichen Titel, den die jetzige dritte Auflage trägt, in welcher noch der zu Frauenfeld gehaltene Vortrag hinzugewachsen ist. Der Vf. hat sich angelegen sein lassen, die ältere Skizze nach neugewonnenen Erkenntnissen zu verbessern. Sein fleißiges Aufmerken auf günstige und abgünstige Recensenten, die fortgesetzte Beschäftigung mit den Quellenschriften und mit den letzt erschienenen Biographieen Jesu von Renan, Strauß, Schleiermacher, Geiger,

Weizsäcker, Hase lieferten für die Anmerkungen reiches Material. Auch am Text der Vorträge ist sorgfältig gefeilt, einzelnes Grelle im Ausdruck gedämpft; statt „Identität", „Dualismus", „immanent" sind „Einerleiheit", „Zwitterthum", „inwohnend" gesetzt. Man kann sich oft an dem schönen Fluß der Rede und der drastischen Kraft der Schilderung erfreuen. Hin und wieder aber verdirbt die Rhetorik mit ihren Farben die reinliche Formulirung der Begriffe, und manchen Urtheilen des subjectiven Geschmacks kann man begegnen. Der feierliche Ton, zu dem gesuchte Ausdrücke wie „Großthaten", „Hochschritt", „Hochflug", „Sturmflug", „Messiasentschluß" erheben, steigt auch wohl mal vom hohen Kothurn zu derbem, ungemessenen Ausdruck hinab. Der glücklichste Wurf war unleugbar mit der ersten Rede geschehen. Sie führte am frischesten und originalsten das Thema von den menschlichen Entwicklungen Jesu durch. Allerdings für Strauß (Leben Jesu 1864, S. 37 f.) noch nicht consequent genug, weil der apostolische Ursprung und einheitliche Charakter des ersten Evangeliums festgehalten und die christlich-theologische Illusion von dem „Einzigen", der über der thatsächlichen Menschheit stehe, mit „pectoraler Färbung" genährt sei. Die folgenden drei Reden konnten ihrer Aufgabe gemäß nur weiter ausführen, zuweilen auch nur wiederholen, was das erste Programm angedeutet hatte. In den Anmerkungen stehen indeß weitere Andeutungen, was ein „künftiges Leben Jesu" aus Josephus' Schilderung des galiläischen Charakters zu entnehmen habe, was der Vf. auch jetzt schon darüber in seinen Vorlesungen stets hervorhebt (S. 69. 74. 76); in der Vorrede gibt er die Erklärung ab, daß seine Untersuchungen in dieser Gestalt leichtgeschürzter Vorträge zur Ruhe gekommen seien und er der kritischen Untersuchung der Quellen nicht mehr länger aus dem Wege gehen werde (S. VIII. XIV).

Man wird abzuwarten haben, was die literarische Muße des Vf.'s zu Tage fördern wird. Manches aber läßt sich schon ahnen und voraussagen. Versuchen wir aus all dem großen und kleinen Krieg, den der Vf. nach allen Seiten hin zu führen sich genöthigt sieht (S. 56), einige Hauptpositionen herauszunehmen, in welchen er schwerlich eine Aenderung von größerer Tragweite vornehmen

wird. Sie liegen auf den drei Hauptgebieten, denen die — ich meine, schon lange vor Johann Salomon Heß angebaute — Disciplin des Lebens Jesu angehört: auf dem literarischen, dem historischen und dem dogmatischen.

Bei Handhabung der **literarischen Kritik** kann eine wissenschaftliche Methode nicht anders, als dem von Niebuhr einst aufgestellten, in aller anderen Geschichtsforschung unerbittlich durchzuführenden Gesetz folgen: auch die theologische Forschung hat den Unterschied zwischen primären und secundären Quellen fest im Auge zu behalten, will sie anders ihre Ebenbürtigkeit innerhalb des Kreises historischer Untersuchungen beweisen. Die größere zeitliche Distanz, in welcher ein Berichterstatter von der bezeugten Thatsache steht, ist noch nicht durchgängig das Maß für den geringeren Grad der Glaubwürdigkeit. Abweichende Berichte stimmen oft wohl zusammen, wenn man einerseits die Vielseitigkeit von Thatsachen und die Vieldeutigkeit von Reden, andererseits die subjective Stellung und Anschauung des Referenten in Anschlag bringt.

Diesen Grundsätzen scheint mir Keim nicht nachgekommen zu sein, wenn er z. B. für die Geburt Jesu (S. 141) eine judenchristliche Tradition, die wunderbare Jungfraugeburt, und eine damit gar nicht vereinbare heidenchristliche Auffassung, die ganze volle Menschengeburt, freilich (!) mit dem Hintergrund eines vormenschlichen und vorirdischen Daseins, jenen bei Matthäus und bei Lukas oder vielmehr bei dessen judenchristlicher Quelle, diese bei Paulus und Johannes statuirt. Paulus verdient indessen in allen Fragen über historische Thatsächlichkeit den Vortritt, ist keineswegs, wie Hase noch immer schreibt, secundäre Quelle, sondern gar sehr die primäre. Es stellt sich in ihm die Einstimmigkeit der historischen Tradition der Apostel dar, und so wenig als der seinem Lehrtypus besonders zugethane Lukas würde er sich der Aufnahme jener angeblich „judenchristlichen“ Tradition verschlossen haben, hätte sie ihm vorgelegen. Um so weniger, wenn er darin, wie Keim, eine ganz aus dem A. T. geholte und nicht, wie Strauß, eine aus dem Heidenthum geborgte Anschauung erkannt hätte. Gleiche Uebereinstimmung mit dem A. T. würde er aber

auch für seine „feinere“ Vorstellung behauptet haben, welche Keim (S. 141), ich will nicht sagen, mit Unrecht, an die Theologie der alexandrinischen Juden angeknüpft sein läßt und für fähiger hält, den Vorwurf der Gebildeten gegen neue Mythen abzuschneiden. Soll sie aber darum heidenchristlich heißen?

Wie man sich nun auch in der synoptischen Frage stelle, ob man so entschieden im Ganzen und so different im Einzelnen, wie Keim und Hilgenfeld für die Priorität des Matthäus oder wie Holtzmann und Weizsäcker für die eines Urmarkus eintrete: niemals sollte man doch an dem gemeinsamen Typus der drei Synoptiker rütteln. Ihr Christusbild erscheint mir in allen wesentlichen Zügen so einstimmig, daß das Bemühen scheitern muß, bei dem Einen oder Andern, in der jetzigen kanonischen Redaction oder in der hypothetischen Urgestalt eine sonderlich zu bevorzugende geschichtliche Bewegung der Dinge und Personen zu entdecken.

Von wesentlichem Einfluß würde es für Keim's künftige Darstellung sein, wenn er sich zu einem Gebrauch des vierten Evangeliums auch nur in dem Grade, wie Ewald und Weizsäcker entschlösse. Er hat schon an der von Baur, Strauß, Zeller, Scholten beliebten Verweisung in die Mitte des zweiten Jahrhunderts so viel nachgelassen, daß er es wie Schenkel in den Anfang desselben stellt (S. XVI. 8). Vielleicht, daß bei dem vom Vf. so ehrlich durchgeführten Grundsatz: dies diem docet, es auch ihm bedenklich wird, hierin „eins der klarsten Resultate der neueren Kritik“ zu besitzen. Nicht blos der von ihm hervorgehobene nahe Rapport zwischen den Grundgedanken des Evangeliums und des Barnabasbriefes, des ersten Briefes und des Hirten (ich weise auch noch auf die epistola ad Diognetum hin) kann zu weiterem Rückschieben veranlassen, sondern auch ein erweiterter Einblick in die von Philo und Eusebius überlieferten Anschauungen des Alexandrinischen Judenthums, wonach es wohl möglich ist, mit Hase eine Bekanntschaft solcher Ideen in Jerusalem selbst zu den Zeiten Jesu anzusetzen.

Es wäre zu wünschen, daß ein erneuertes Studium derjenigen Partieen in Weizsäcker's Untersuchungen, in welchen nicht die angebliche Nebelhaftigkeit, Einseitigkeit, Härte, sondern die historische Treue und israelitische Farbe des johanneischen Christusbildes

nachgewiesen wird, andere Resultate zeitigte, als — mit S. 9 zu reden — „die unendliche Hyperbel": „Es ist Alles (?) gesagt, wenn man auf das johanneische Wort verweist ὁ νόμος ὑμέτερος ... So konnte Jesus nicht sprechen, Johannes nicht schreiben, selbst Paulus nicht." Keim erwartet nach der in der 3. Auflage, S. 14 hinzugefügten Bemerkung Einwendungen von Matth. 19, 8 und eher noch von Mark. 10, 3 aus. Aber klingt nicht die für Baur originellste Rede in demselben Grundton immer wieder und wieder? ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη τοῖς ἀρχαίοις ... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Und ist es nicht ein gelinder Selbstwiderspruch, wenn der Vf. seine Behauptung, daß nur das vierte Evangelium der Erwartung der Parusie als nahe bevorstehend die Spitze abgebrochen habe, im Texte durch den jetzt eingefügten Zusatz erläutert, daß dasselbe das künftige Reich modern genug in den Himmel verlege, und wenn er dann doch in der Anmerkung selbst im vierten Evangelium (Joh. 14, 3. 18; 16, 16; 21, 22) dieselbe eschatologische Erwartung wie bei Paulus constatirt (S. 45)?

Gehen wir auf das zweite Gebiet der **historischen Thatsachen** über, so ist die pünktliche Erörterung der Chronologie stets als ein gutes Anzeichen für den historischen Sinn zu erachten. Der schon der zweiten Auflage beigegebene chronologische Anhang hat noch einige Vermehrung und Verschärfung erfahren, um das Geburts- und das Todesjahr Jesu zu bestimmen.

Ein neuer Zusatz belehrt uns, daß es eher festzuhalten, als zu bezweifeln sei, wenn die Sagengeschichte ohne allen greifbaren Zusammenhang sowohl im ersten wie im dritten Evangelium Jesu Geburt noch in die Tage Herodes' des Großen verlegt. Das steht ganz harmlos hinter der von früher wiederholten Vermuthung, daß die Geburt Jesu vielleicht nach dem kurz vor dem Pascha 750 a. u. angesetzten Tode des Herodes falle, weil Luk. 3, 1 auf 751—752 a. u. und Luk. 2, 1 auf 759—760 a. u. führe. Ist dem aber wirklich so? hat namentlich Lukas an der letzteren Stelle die von Quirinius nach der Verbannung des Archelaus 6 p. aer. dion. gehaltene Schatzung im Sinne? Die neu hinzugefügte Anmerkung Keim's sieht in den von Aberle und H. Gerlach versuchten neuen Hülfen für die Geschichtlichkeit der Notiz des

Lukas nur neue Faustschläge in das Antlitz der Geschichte. Auch ein berühmter Philolog hat Gerlach's Versuch sehr scharf abgefertigt: »sane indignum facinus ne in hac quidem luce litterarum larvas illas tenebricosas conquiescere posse« (Res gestae divi Augusti. Ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi edidit Th. Mommsen [Berol. 1865], p. 126). Das kann uns nicht abhalten, der neuerlich viel ventilirten Frage wieder in's Angesicht zu schauen. Schließt doch auch Mommsen selbst seine Auseinandersetzungen über den titulus Tiburtinus mit den Worten: in quibus multa incerta esse patet, neque tamen quidquam credo admissum, quod non rationem habeat et probabilitatem. Unmöglich zwar scheint mir der von Manchen eingeschlagene Weg, die im Jahre 6 n. Chr. beendete Schatzung für identisch zu erklären mit der zehn Jahre früher bei Lebzeiten des Herodes gehaltenen. Ebensowenig ist mit dem Nachweis ausgerichtet, daß in der Reihe der Legaten Syriens nach dem Jahre 750, als P. Quinctilius Varus abberufen wurde, eine Lücke sei, in welche eine erste Statthalterschaft des Quirinius von Zumpt und auch von Mommsen eingefügt wird, von Letzterem auf Grund des titulus Tiburtinus und des Fünkchens Wahrheit, das Lukas habe, für die Jahre 751 und 752. Hiemit ist nichts Besonderes gewonnen, denn nach Lukas liegt ja die Sache so, daß noch bei Lebzeiten des Herodes Quirinius Legat in Syrien war. Man wird die beiden Fragen wohl zu unterscheiden haben, ob ein Census auf Gebot des Augustus im Reich des Herodes möglich war, so lange dieser König lebte, und ob Quirinius von Syrien aus darin eingreifen konnte.

Die erste Frage erledigt Mommsen zwar mit einem decidirten Nein, »Judaea eo tempore nullo modo a Romanis censeri potuit«. Er hat keinen Beweis dafür angetreten. Wir haben auch kein anderes positives Zeugniß, als das des Lukas. Aber drei Instanzen dürften demselben Wahrscheinlichkeit verleihen. Zuerst ist ganz authentisch, daß Augustus gleich seinem Oheim ein hohes Interesse für die Vermessung des römischen Reiches durch griechische Mathematiker hatte (Charles Merivale, A history of the Romans under the empire [Lond. 1850 sqq.],

11) und daß er drei große census über die capita ...norum hielt 726, 746 und 757. So berichtet er ...nem Denkmal seiner Ehren und Siege und Opfer, ...z vor seinem Tode abfaßte und vor seinem Mausoleum ... Campus Martius in Erz gegraben aufgestellt wissen ..., wie es sich glücklicher Weise noch vor seinem und der ...oma Tempel in dem galatischen Ancyra großentheils erhalten hat (Mon. Ancyr. c. 8 ed. Mommsen, p. XXXVI. LXX. 15 sqq. 21 sq.; Merivale IV, p. 387). Der mittlere Census von 746 eignet sich nun gar wohl zum Anhaltepunkt für Lukas' *δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου*. Hat nun jenes breviarium, welches die Resultate des dritten Census verzeichnete, jener nach dem Tode des Augustus im Senat verlesene libellus (Sueton. Oct. 101; Tac. ann. 1, 11) die opes publicas enthalten, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones: so wird es verstattet sein anzunehmen, daß auch beim zweiten Census die reges socii mit ihren Herrschaften, so gut wie die Provinzen, veranlagt wurden. — Die zweite Instanz bietet uns Josephus mit seinen zahlreichen Angaben, welche großartige Beihülfe Herodes vielen Städten des römischen Reiches mit seinen Schätzen zu leisten hatte, wie er denn auch in seinem Testament den Augustus mit einem Legat bedachte. Eine dritte besonders hervorzuhebende Instanz besteht in dem Eid der Treue, den das ganze Volk der Juden nicht allein dem Herodes, sondern auch dem Augustus zu leisten hatte, wie Josephus ganz beiläufig erwähnt, als er die Eidesverweigerung der mehr als 6000 Pharisäer berichtet (ant. XVII, 2, 4: *παντὸς γοῦν τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι' ὅρκων ἦ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι, οἵδε οἱ ἄνδρες οὐκ ὤμοσαν, ὄντες ὑπὲρ ἑξακισχίλιοι*). Somit ist die Möglichkeit einer Schatzung aus Anlaß des Decrets des Augustus nicht absolut abzuweisen, gesetzt auch, der von Wieseler (Chronologische Synopse, S. 100) supponirte Zusammenhang zwischen dem Treueid und dem Census wäre unhaltbar.

Wie aber steht es nun mit der anderen Notiz, daß Quirinius bei Durchführung dieser ersten Schatzung *ἡγεμὼν* Syriens war?

Digitized by Google

Es scheint mir unthunlich mit Rösch (Jahrb. für deutsche Theol. 1866, S. 759), der übrigens die Anordnung des Census nach Dio Cassius 54, 33 in's Jahr 11 v. Chr. und die Beendigung desselben nach dem Monumentum Ancyranum in's Jahr 8 v. Chr. zu verlegen vorschlägt, Luk. 2, 2 zu übersetzen: diese Schatzung war die erste des (nachmaligen oder bekannten) Landpflegers von Syrien. Stünde nicht das Participium ἡγεμονεύοντος, sondern der Titel ἡγεμών, so wäre das unbedenklich. So aber bleibt nur übrig, entweder ἡγεμονεύειν in laxerem Sinne zu nehmen, wofür H. Gerlach (Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa [Berlin 1865], S. 13. 33) doch nicht eben verächtliche Gründe beigebracht hat, oder aber wie Tertullian zu verfahren, nach Mommsen p. 125: homo non rudis et satis acutus, nam ut contraria illa evitaret fortasse objecta Christianis ab aliquo eorum adversario, Quirinium missum fecit censusque illos scribit actos sub Augusto in Judaea per Sentium Saturninum (adv. Marcionem 4, 19). Ein fester Punkt im Leben des Quirinius ist, daß er im Jahre 756 dem Gaius Cäsar, dem Enkel des Augustus, als rector während des armenischen Feldzugs beigegeben wurde; Mommsen sagt selbst, daß dies eine Vertrautheit mit den Angelegenheiten des Orients voraussetze, er habe sie sich wahrscheinlich in der Statthalterschaft über Syrien 751 und 752 erworben. Als schwankende Sache gilt auch seine Verwaltung der Provinz Asia; ob 747—750 oder 753—755, ist streitig. Also so unbedingt wird sich eine Verwendung des Quirinius in Judäa für's Jahr 746 nicht in Abrede stellen lassen, obschon es seine Bedenken hat, dieselbe zu behaupten.

Keim's Vorträge haben im Ganzen weniger auf die soeben in Erinnerung gebrachten politischen Verhältnisse des Römer- und des Judäer-Reiches das Auge gewendet. Auch bei der Figur Juda's des Galiläers, der schon im Kriege des Varus eine Rolle spielte, als ganz Palästina in revolutionärer Bewegung war, gleich nach dem Tode des Herodes, während seine Erben in Rom vor Augustus um das Testament Streit führten, hebt Keim, wie auch recht ist, besonders die religiöse Seite her-

vor, das Ringen und Kämpfen der Pharisäer für ein unabhängiges, auf Gerechtigkeit gegründetes Reich Gottes.

Drei große geschichtliche Mächte treten nach Keim S. 11 aus der Außenwelt neben dem geistig und religiös tieferregten Volksleben entscheidend für den Bildungsgang des Erlösers in dessen Bewußtsein ein:

1) Die Männer des Alten Bundes, besonders die Propheten, namentlich (wie die 3. Auflage hinzusetzt) Daniel, der Lieblingsprophet der damaligen Zeit.

2) Die religiösen Gemeinschaften seines Volkes, nämlich die Essäer, deren Bedeutung als „Aerzte" Keim neuerdings mehr betont, deren Einfluß er auch positiver fassen will als früher, ohne jedoch so weit zu gehen als Hilgenfeld (S. 17 Anm.), und in noch stärkerem Grade die Pharisäer, von denen Jesus das hohe Ziel der *δικαιοσύνη* und den Durst nach dem Reiche Gottes aufnahm, so lächerlich es auch ist, ihn mit Geiger als Pharisäer zu begrüßen.

3) Johannes der Täufer, der eine höhere Einheit, eine Mittelstufe von Essäismus und Pharisäismus darstellte, ein bloßer Sittenprediger (S. 22), dem Jesus die sittlichen Forderungen entlehnte, sowie die Predigt von dem nahenden Reiche und die Weihe der Taufe (S. 77).

Man vermißt ungern unter diesen äußeren Einwirkungen auf die sich bildende Persönlichkeit den Einfluß des Hauses, der Mutter zumal, für dessen Darstellung es doch in den Quellen an Belegen nicht gerade fehlt. Daneben hat es auch (in dieser letzten Auflage freilich weniger als früher) den Anschein, als wollte Keim mehr das Bedingtsein in Jesu als das Bedingende, mehr die Reaction als die Action, mehr die Receptivität als die Spontaneität und Productivität in's Licht stellen, wenn er jene Einwirkungen verarbeitet sein läßt durch die Widerstandskraft des eigenen Genius, einer eigenthümlichen, ja einer wunderbaren Begabung aus jenen Tiefen Gottes, welche selbst gewöhnlichere (!) Menschen zum räthselhaften Geheimniß stempeln. Indessen Keim adoptirt doch den von Schenkel und Strauß (und lange zuvor, füge ich hinzu, von Schleiermacher) aufgestellten Satz, daß Jesus mehr von Innen nach Außen, als von Außen nach Innen

gewachsen sei. Es mag auch im Ganzen und Großen von Jesu Wissen um die Welt gelten, daß es nicht durch Intuitionen, sondern durch Perceptionen, und zwar durch eine ganz ungewöhnlich enorme Akribie theilnehmender, kritischer, ironischer Weltbeobachtung zu Stande gekommen ist (S. 10). — Aber jenes geheimnißvolle Concert des Innern und Aeußern, des Subjectiven und Objectiven, der Intuition und Perception, der Selbstanschauung und Weltanschauung fordert doch die zusammenhaltende Grundlage und übergreifende Macht einer Gottesanschauung, einer intuitiven Erkenntniß, von welcher sich, ich meine auch sonst bei bedeutenden damit ausgestatteten Geistern, sagen läßt, daß sie Menschen und Dinge aprioriscb in sich trage und denselben ohne den Ameisenfleiß mühsamer Beobachtungen in's Herz zu sehen vermöge. Es muß etwas mehr sein, als was Keim mit der wunderbaren Verschlingung der „Weltoffenheit und Weltverschlossenheit" ausdrückt, wenn er Jesu eine eminente Stärke des Willens und der Entschlüsse und eine Verkehrsrichtung zuschreibt, welche im Voraus noch voller und sehnsüchtiger, als sie in die Welt ging, rückwärts in die Tiefen des eigenen Geistes und in die Offenbarung Gottes im Menschengeist sich versenkte. Es muß auf Seiten des Objectes der Erkenntniß Jesu auch Gottes Offenbarung in der Welt, auch Gottes Fürsichsein mit umfaßt sein; es muß in Jesu jenes auch bei den Synoptikern klare Bewußtsein, vom Vater gesandt zu sein, wie kein Anderer, jenes nicht blos moralisch, sondern durch sein ganzes Geisteswesen vermittelte Einssein mit dem Vater, jenes Durchschauen der Tiefen Gottes an die oberste Stelle gesetzt werden.

Eben bei diesem Hauptpunkt ist Keim den Einwendungen C. Weizsäcker's (Jahrb. f. deutsche Theol. 1862, S. 654 ff. 697) mehr und mehr nachgekommen. Er sieht sich jetzt nach der neuen Anmerkung S. 82 veranlaßt, das Messiasbewußtsein Jesu mit der an ihm von Johannes vollzogenen Taufe wesentlich fertig zu denken: dazu zwinge neben der Zeitkürze des Wirkens Jesu und neben der Bedeutung seiner Taufe der Glaube an die Intensivität und Selbstgewißheit des Geistesprocesses Jesu, auf welchen immer wieder als den absoluten Entscheidungspunkt zurückgegangen werden muß, während die Entscheidungskraft des äußeren

Erfolges immer erst das Secundäre ist. Keim will also während des öffentlichen Lebens Jesu nicht mehr solche Steigerung ansetzen, wie noch in der 2. Auflage, S. 84 Anm., wonach Derjenige, der sich Menschensohn nannte (und das war Matth. 8, 20 der Anfang des festen Glaubens Jesu an sein Messiasthum), die Vollgewißheit seines Messiasthums noch nicht so stark hatte, wie Der, der sagte, das Reich ist da (Matth. 11). Es ist darin ein wesentlicher Fortschritt der Erkenntniß Keim's zu begrüßen, und Niemand wird ihm so leicht wehren, den leeren Raum, welchen Jesu Lebensperiode vom 12. bis 30. Jahre nun einmal darbietet, mit den fein gezeichneten Bildern der inneren Welt auszufüllen, welche darstellen, wie in dem Jüngling das Bewußtsein seiner Einzigkeit zum Durchbruch kam, nicht in Einer Stunde, sondern in längerem Proceß, in ernstem Kampfe des Lebens.

Keim wollte zwar die Stufenfolge dieser Entwicklung nicht so gemeint haben, wie seine Auseinandersetzung wohl verstanden ist, daß Jesus zuerst die Ueberzeugung von seinem Messiasthum, dann die Gewißheit von der Nothwendigkeit seines Opfertodes und schließlich als ideale Spitze des Messiasthums das Bewußtsein des Gottessohnes sich gebildet hätte. Vielmehr das Sohnesbewußtsein wollte er, wie die jetzt fortgefallene Anmerkung der 2. Auflage, S. 86 gegen Weizsäcker bemerkte (vgl. 3. Auflage, S. 34. 39 Anm.) aus dem innersten geistigen Wesen Jesu abgeleitet haben. Ist nun bei dem Zwölfjährigen im Tempel („nach der vollkommen wahren, immerhin nicht vollkommen wirklichen Erzählung“, S. 38) ein dunkles Gefühl eines specifischen Bandes zwischen ihm und dem Vater zu entdecken, ist die Gottessohnschaft die ideale Spitze des Messiasthums, steht sie im Einklang mit den anderen Großthaten, sich zur Reform des Gesetzes und zur Erfüllung der Prophetie, zur Herstellung des idealen Reiches Gottes zu entschließen: so ist meines Bedünkens auch die Darstellung nicht recht haltbar, welche die Versuchungsgeschichte als unsicheren Untergrund für historische Construction bei Seite schiebt (S. 28 f.) und nur (!) in der gewaltigen Wüstenpredigt und dem ungeheuren Wüstenerfolg des Täufers den organischen Punkt der Entstehung des Messiasbewußtseins findet (S. 33. 80).

Auch der Wendepunkt, an welchem Jesu die Nothwendigkeit des Messiasleidens, des Opfertodes gewiß ward, darf nicht so weit hinabgerückt werden, daß es unter Anderem erst des Schicksals Johannis bedurft hätte, damit Jesus in dessen Hingang ganz kurz vor der Feststellung des eigenen tragischen Entschlusses erschüttert seine eigene Zukunft las. Keim gesteht selbst ein, hypothetisch wenigstens, daß der Leidensgedanke in den Prophetenbüchern eingeschlossen lag. Wofür haben denn die Männer des Alten Bundes zu Jesu Herzen geredet? Und wenn auch Dorner's Einwendungen mit dem Machtspruch abgewiesen wären, daß Keim für sein Theil die Geschichte ergründe, während jener (wie auch Hofmann) von johanneischen oder christologischen Präsumtionen aus der Geschichte und Psychologie seine Meinung dictire, daß die Inauguralrede bei Lukas sich nicht entgegenhalten lasse, weil Jeder auf kritischem Standpunkt wisse, daß dieselbe höchst zweifelhaft ist: so bleiben doch immer noch die anderen Instanzen in Kraft, die Dorner schon erhob, wonach für Christus von Anfang an der Gedanke feststand, daß das Gottesreich, also auch sein historischer Stifter, durch viel Trübsal und Anfechtung, Noth und Verfolgung hindurch müsse: Luk. 4, 22 f. Matth. 5, 10 f.; 7, 22. Die „Blutspuren der Propheten" (S. 91) kannte der Erlöser doch gewiß lange bevor das Haupt Johannis auf dem Blocke lag. Ich stehe nicht an, auch das Wort Simeon's an die mater dolorosa Luk. 2, 34. 35 herbeizuziehen, trotz dem Verdict, welches „die Kritik" darauf gelegt hat.

Es kann sich natürlich nur um mehr oder minder bestimmte Vorahnungen des Leidens handeln. Der Ausdruck „Entschluß zum Messiasthum, zum Messiasleiden" hat, wie Weizsäcker (Untersuchungen, S. 478) hervorhob und Keim (S. 36 f.) zur Hälfte zugesteht, etwas Verfängliches: rein willkürliche Selbstbestimmung soll damit nicht gemeint sein, sondern echt menschliche. Die punctuelle wirkliche Entschließung zum Opfertode liegt am Ende erst in dem Momente: „Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst." —

Das bisher Dargelegte umfaßt ungefähr das Eigenthümliche der Keim'schen Anschauungen. Unverkennbar stach die Frische und

Kernhaftigkeit derselben von dem kritischen Zersetzungsproceß, aus dem sie auftauchten, sehr wohlthuend ab. Wir erlassen uns, auf Anderes einzugehen, was über die Parusiereden (S. 46. 183) über einzelne Wunder (S. 121 den Volkswitz von den Gadarener Schweinen), über die Auferstehung als Thatsache (S. 119. 131. 212) ausgesprochen ist, weil es entweder nicht ausgeführt genug ist, oder aber Anerkennung verdient. Nur für Schleiermacher's angebliche Theorie vom Scheintod hätte Keim den Ausdruck, daß Strauß dieselbe „ausgeplaudert" habe, den Strauß übel genommen hat, lieber zurücknehmen sollen, da doch, wie Krause gegen Strauß (Prot. K.-Z. 1865, S. 740 f.) bemerkte, der Vergleich von Schleiermacher's Leben Jesu und dem Auszug, den Strauß davon gemacht hat, besonders bei dem Capitel von der Auferstehung Jesu einen eigenen Begriff von der Wahrheitsliebe Strauß' erzeugt.

Die Thatsache des Todes Jesu chronologisch zu fixiren, hat Keim noch einen beachtenswerthen Versuch gemacht, den er wieder an den ihm auch sonst so wichtigen Tod des Täufers knüpft. Jesu öffentliches Wirken dehnte sich nach dem Zeugniß der Synoptiker nicht viel über Ein Jahr aus; die Zeit nach seinem mit Johannis Enthauptung ziemlich gleichzeitigen Leidensentschluß umspannt kaum ein Vierteljahr; dann bringt ihn vor Allem die Action der sadducäischen Partei an's Kreuz (S. 238 f.). Nun hat Josephus (ant. XVIII, 5, 2) die Niederlage des Herodes Antipas durch seinen Schwiegervater als ein Gottesgericht für die Gefangennahme und Tödtung des Täufers in Machärus angesehen; Beides muß in rascher Folge (in 1—2 Jahren) hinter einander geschehen sein; die Niederlage berechnet Keim auf 36 n. Chr., also das Auftreten des Täufers Frühjahr 33—34, seinen Tod vor Ende 34 und Jesu Tod Ostern 35, als er etwa vierzigjährig war.

Aber gesetzt auch, jene Niederlage gehörte in's Jahr 36 und nicht, wie Andere wollen, 33—34, — würde jener von der Volksstimme und von Josephus mit Vorliebe hergestellte Pragmatismus nicht ebenso motivirt gewesen sein, wenn der Fuß der Nemesis 3—4 Jahr gezögert hätte? wenn die Enthauptung des Täufers

Digitized by Google

Tischendorf (Synopsis, p. XXXIII) gar dicht vor das Passa 782 gerückt würde? Wie bei solchen Motivirungen von Gottesgerichten es auf die Zahl der Jahre nicht gerade ankommt, zeigt die Verbindung zwischen der durch die Sadducäer veranlaßten Hinrichtung des Jakobus und der sogleich erfolgten Eroberung Jerusalems (Euseb. h. e. 3, 11).

Auch die beiden von Keim neuerdings angebrachten Stützen für seine Rechnung helfen schwerlich zu voller Sicherheit. In den Evangelien lesen wir nichts von der Voraussetzung, daß Antipas sich schon öffentlich mit Herodias vermählt und die Tochter des Aretas verstoßen hatte; das Stück hatte aber ein jahrelanges Vorspiel, auf welches der Täufer wohl aufmerksam gemacht sein konnte. Der Besitzstand von Machärus aber, das zur Zeit der Flucht der arabischen Prinzessin deren Vater gehörte, ist eher eine Schwierigkeit, als ein Beweis für die versuchte Fixirung. —

Verlassen wir den Umkreis der historischen Thatsachen des Lebens Jesu und sehen wir noch mit prüfendem Auge die **dogmatische Anschauung** an, welche auf dem Grunde jener erwachsen ist: so liegt unzweifelhaft die eigentliche Stärke der Vorträge Keim's in der beredten Schilderung der einzigartigen Persönlichkeit Jesu (S. 4. 75. 98. 198). Mit trefflichen Gründen sichert er das Mysterium des Glaubens, die dominirende Stellung des Weltheilandes. Für die fleckenlose sittliche Reinheit, für die divinatorische Geisteshoheit Jesu tritt er ein (S. 174 f.). Es stehe dahin, was die kritische Wiederaufnahme des mystischen Gedankens von Menken bringen wird, welche Keim (Prot. K.-Z. 1865, S. 179) verheißen hat, daß nämlich der „Zunder der Sünde" in Jesu zu setzen sei, aber so daß derselbe stets, nicht etwa blos in einem Einzelact, gedämpft wurde (Luk. 2, 51). Ueberzeugend ist die Ohnmacht der dürren Schemen der Idee nachgewiesen; wohlbegründet erscheint die Berufung auf die festgeschlossenen Mächte des realen geschichtlichen Lebens, wenn er in Jesu den Galiläer, die Schlußgestalt des hebräischen Volksgeistes zu schildern sich bemüht (S. 69 ff.). Gewiß, man kann ruhig aussprechen, daß Jesus weder zum Philosophen noch zum Naturforscher noch zum Staatsmann geboren war, man kann daher auch die

Phantasiebilder der Dogmatik von einer Allseitigkeit der Begabung vom Boden der Geschichte und Wissenschaft aus getrost belächeln (S. 70), wenn man die Vollkommenheit seines religiös-sittlichen Seins, sowie seiner darauf basirten Grundauffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch so denkt, daß ihm auch der rechte Begriff von Familienleben, Staat, Erwerb und Kunst trotz Straußischer Einwendungen einwohnte (S. 98). Es war mir in der 2. Auflage, S. 75 der Satz früher schon anstößig erschienen, daß Jesus nicht allein für die Wissenschaft der Fremden, sondern für die Wissenschaft überhaupt kein Interesse gehabt habe; correcter lautet es jetzt in der 3. Auflage, S. 70, daß er kein Interesse für die reine Wissenschaft überhaupt bewies. Ich will auch nicht weiter darüber rechten, ob der Begriff der Religion (S. 168. 191) nicht auch von Schleiermacher, dem ja das „Gefühl" nicht der Ausdruck für bewußtlose Zustände war, so bestimmt ist, daß bei dem Sichabsolutabhängigfühlen die Sphäre des Willens wohl zu ihrem Rechte kommt. Ich halte es eben für keine Beeinträchtigung der Wahrheit, wenn Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu seine dogmatischen Voraussetzungen rund und klar ausgesprochen hat. Die Dogmatik ist auch eine Wissenschaft, und ihr Christusbild darf kein anderes sein, als das historische. Ich freue mich der Freiheit der Entwicklung, welche der Verfasser trotz mancher abweisenden Erklärung „gegen matte Schaff'sche Apologieen von Chalcedon, gegen Erlangische Experimente und neue künstliche Beyschlag'sche Combinationen" (S. 203) abgibt, für die christologische Gedankenarbeit der Kirche verstattet und fordert: „Den Ursprung eines Lebens Jesu erklärt man nicht einfach aus der Weltgeschichte als das glatte Resultat der in ihr thätigen Kräfte, sondern nur aus einer im Verhältniß zum Gegebenen zugleich eingreifenden und übergreifenden, die Weltgeschichte hebenden und auf das gottmenschliche Ziel weiterbewegenden lebendigen Gottesthat. Wie man diese begrifflich genauer fasse, sei's mehr im Sinne populären Bewußtseins mit Beyschlag und Luthardt als unmittelbare Einströmung göttlicher schöpferischer Kräfte in die Geschichte oder Leibnitzisch und Schleiermacherisch als Aufbruch aus dem durch ewigen göttlichen Adel gesetzten höheren

Quellgebiet menschlicher Natur, oder als wirksame planvolle Concentration aller arbeitenden positiven Weltkräfte durch die göttliche Weltleitung, oder vielleicht als dieses beides zugleich — das sind Nebenfragen und noch dazu Unlösbarkeiten, da die letzte Ursache auch nach Straußischem Zugeständniß dem menschlichen Geist unergründlich, unbegriffen bleibt" (S. 177).

Bonn. Lic. Baxmann.

4.

Gymnasial-Pädagogik von **Karl Ludw. Roth**, Th. D. Stuttgart, Steinkopf. 1865. 8°. 403 SS.

Wenn ein Mann in seinem 75. Jahre und nachdem er dem Gymnasialwesen nicht mehr seine nächste Berufsarbeit widmet, eine Schrift wie die bezeichnete herausgibt, so empfinden wir sofort, daß es sich für ihn um ein Zeugniß handelte, dem er sich gewissenshalber nicht entziehen konnte. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, gewährt das Buch des ehrwürdigen Mannes einen seltenen Genuß. Und wenn man, um eine Einzelheit hervorzuheben, sich beim Durchlesen desselben namentlich in Roth's Kritik tiefgehender Gegensätze fragt, warum man selbst so nicht würde geschrieben haben, so findet man leicht die Antwort, daß kein sachliches Interesse und keine Kenntnisse das ersetzen, was ein langes thätiges Leben, ein wachsamer Sinn und ein im Auf- und Abwogen der Dinge doch in seinem Gott festgewordenes Herz dem reifen Christen gewähren. Es ist diese Erfahrung ja auch ein Beitrag zur Einsicht in den Werth des Lebens.

Will man sich auf die einfachste Weise in den Gedankenkreis Roth's versetzen, so darf man nur die Namen Karl von Raumer, Flatt (Johann Friedrich und Karl Christian), G. Schwab, Nägelsbach nennen, die zum Theil Symbole sehr bekannter Richtungen sind und namentlich eine Art Verbindung zwischen Theologie und

Erziehungslehre repräsentiren. Aber es ist wahr, daß die Theologen mehr von Roth wissen müssen, als in jenen Namen angedeutet liegen kann. Wenn auch die Theologie selbst nicht pädagogischer wird, was ich neulich sagen hörte: die Theologen werden es wohl mehr und mehr. Denn die großen Güter, deren technische Verwaltung ihnen anvertraut ist, machen ja heutzutage, wo die wenigstens scheinbar dem Christenthum günstigen Massendispositionen überall sich auflösen, allerlei neue Wege in die individuelle Ueberzeugung zum Bedürfniß; und da es mit der ehemals so berühmten „religiösen Rührung" nichts ist, so sieht man sich auf die psychologisch begründete Pädagogik verwiesen, in der es sich ja, kurz gesagt, um nichts handelt, als um die Herstellung eines Gedankenkreises von bestimmtem Inhalt und mit entsprechender Beweglichkeit und Festigkeit desselben. Wenn dieser Ausdruck jedem Theologen sofort ganz aufgeschlossen und deutlich wäre, so könnte man es kaum nöthig finden, ihn zu einigen, wie mir scheint, sehr ersprießlichen, pädagogischen Specialstudien einzuladen oder auch nur ein pädagogisches Buch zu seinem Besten anzuzeigen.

Wir haben eine Anzahl von pädagogischen Büchern, zum Theil eigens auf Theologen berechnet, zum Theil auf das sogenannte große Publikum, denen man, glaube ich, kein Unrecht thut, wenn man sie als die Bonjouriaden der Pädagogik bezeichnet. Sie ruhen entweder auf keiner psychologischen Basis, oder auf einer verschollenen, oder auf bloßen Ansätzen zur Psychologie, wie sie z. B. in Büchern mit dem ansprechenden Titel „biblische Psychologie" enthalten sind, Büchern, die für die psychologische Wissenschaft dieselbe Bedeutung haben, wie die nationalökonomische Methode des Königs Salomo für die Wissenschaft unserer Zeit oder die Zählmethode der Mandengo-Neger für die mathematische Wissenschaft, nämlich eine historische Bedeutung, die, so viele Unterschiede des Werthes sie auch zuläßt, doch in die polarisch entgegengesetzte Sphäre des Erkennens nicht übergehen kann. So lange die Theologen mit so brüchigem Apparat die pädagogischen Probleme anzugreifen suchen, werden sie nicht besser berathen sein, als Der, der eine Ethik sucht und das güldene ABC dafür ...

Das kann sich aber schnell ändern, und man kann behaupten, es hat sich schon etwas geändert. Die Theologie hat es an sich, daß sie wenigstens eine gute Zahl ihrer Jünger zu der Betreibung anderer Geisteswissenschaften so ermuntert, als sollten diese Nebenstudien vielmehr ihre Hauptstudien werden. Die Behörden und die Schulmänner, welche auch für philologische Lehraufgaben gern junge Theologen, falls sie hinter den wissenschaftlichen Anforderungen nicht zu weit zurückbleiben, herbeiziehen und dem Lehrkörper einreihen, wissen wohl, was sie thun; es zeigt sich, daß selbst das gründliche Wissen um „die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze ist", wenigstens dazu etwas hilft, in dem Schüler kein Anhängsel zur Grammatik, sondern einen Menschen, zu Gottes Bilde geschaffen, zu erkennen und zu ehren. Kommen außerdem noch dereinst pädagogische Seminare für höhere Schulen zum fröhlichen Gedeihen, was man nicht ablassen darf zu hoffen, so wird es auch mit der wissenschaftlichen Pädagogik besser werden, nnd die Theologen werden bessere Hülfen erhalten, um auf die Arbeiten der höheren Schulen mit Verständniß einzugehen.

Unterdessen aber wird uns eine Monographie des pädagogischen Gewissens, wie sie uns in Roth's schönem Werke vorliegt, die edelsten Dienste thun.

Was finden wir denn in ihr? Mit Klagen beginnt die Einleitung darüber, daß das Gymnasium nicht mehr seine erziehliche Aufgabe so löse, wie es Roth thue, nämlich so daß die natürliche Trägheit durch Unterricht, Uebung und vernünftige Zucht überwunden und die Vernunft bei den Schülern so weit entwickelt und gestärkt erscheine, als sie vor dem Uebertritt auf die Universität entwickelt und gestärkt werden könnte und sollte, und daß der selbständige Wille zum Studiren, das Verlangen nach Wahrheit in der Wissenschaft und die Lust zu wissenschaftlichem Leben in ihnen belebt worden wäre." Diese Klage wird nicht nur als im Allgemeinen begründet angesehen, sondern Roth sucht sie auch zu erklären, zunächst daraus, daß aus dem Zwang hinsichtlich der vorgeschriebenen Lehrpensa hervorgehe, der Lehrer dürfe den Willen des Schülers nicht mehr zu einer hervorstechenden Arbeit in Einer Lieblingsdisciplin lenken. Es werde zwar viel ge-

arbeitet, der Ehre, des Zeugnisses wegen u. s. w., aber dies sei nicht höher anzuschlagen als die Arbeit eines Schustergesellen, der die Woche über so viel Paar Schuhe fertig bringen müsse, damit er am Ende derselben seinen Lohn erhalte. Für die Arbeit selbst könne der Schüler nicht warm werden, weil er von einem Pensum zum andern eilen müsse und niemals wählen dürfe, was er arbeiten wolle. Roth räumt ein, daß ein gewisser Zwang auch hier wegen der natürlichen Trägheit und Arbeitsscheu geboten sei. „Aber wenn der Schüler in fünf Lehrfächern etwas Bestimmtes leisten kann, darf man mit Gewißheit annehmen, daß er in zehn — so viele hat die preußische Prima a) — nicht dasselbe leisten werde, wenn ihm die zweite Pentas mit derselben Verbindlichkeit wie die erste auferlegt wird.“ „Wir sind mit unsern Gymnasien dahin gekommen, daß von demjenigen, was der junge Mensch vor dem Uebertritt auf die Universität etwa lernen könnte, geradezu nichts seiner eigenen Wahl oder Lust überlassen bleibt, sondern vielmehr Alles gelehrt wird, und zwar mit Zwang, und auch dasjenige, was gar nicht durch Unterricht mitgetheilt werden kann, wie alles Aesthetische. Sogar die Bekanntschaft mit der neuern poetischen Nationalliteratur ist in unsern Schulen obligatorisch geworden, wobei man nicht bedacht hat, daß der Schüler, welcher sich Goethe und Schiller durch den Lehrer muß erklären lassen und Hausarbeiten über Dichterwerke zu liefern hat, um so gewisser seine Unterhaltung nicht bei diesen Dichtern, jedenfalls nicht bei ihren vorzüglichsten Werken und sicherlich bei anderer verwerflicher Poesie suchen wird b). Wenn also die Anhäufung der

---

a) Vielmehr sind ihrer acht. Turnen und Singen sind keine Lehrfächer, das Hebräische ist eine Sache für sich. Ehemals, d. h. in vielbelobten Zeiten stieg die Zahl der Objecte auf 15—16, darunter Technologie, Anthropologie, Römische Antiquitäten, Zeitungslesen, Rhetorik, Metaphysik, Heraldik.

b) In einer Anmerkung läßt sich gegen den obigen Satz nicht alles Nöthige sagen. Uns Jüngern gehören Schiller und Göthe nicht mehr zu der neuern Literatur, sondern zu den Classikern, die weder sehr leicht, noch weniger werthvoll sind, als die Alten. Wenn in den Schulen Geibel, v. Redwitz, Victor v. Strauß, Julius Sturm, Knak, Gerok, die Schriftsteller der „Gartenlaube“ und des „Daheim“ gelesen und inter-

Lehrgegenstände der Gymnasien als der zweite Erklärungsgrund der angeblichen Thatsache, daß dieselben nicht mehr erziehen, erscheint, so kommt als dritter dazu, daß jeder Lehrer mit seinem Fache isolirt wird, ja auch das Gymnasium selbst etwas für sich sein will, statt lediglich als Vorbereitung auf die Universität zu gelten. Als vierter Grund erscheint sodann die Unwahrhaftigkeit unseres Gymnasial-Unterrichts, vermöge welcher wir z. B. versprechen, was Niemand leisten kann: Vaterlandsliebe durch Kenntniß unserer Nationalliteratur einzupflanzen, oder, was der Lehrer gewöhnlicher Art an Schülern eines gewissen Alters und mittlerer Begabung niemals leisten kann, wie die Bildung durch den Geschichtsunterricht; versprechen, allen Schülern der gleichen Kategorie beizubringen, was nur Wenige begreifen können, wie die Mathematik, und versprechen, durch eine Vielheit verschiedenartiger Kenntnisse in den Köpfen unserer Schüler eine Bildung zusammenzusetzen, welche niemals und nirgends vorhanden und sogar unmöglich ist." Dies sind die vier Momente, auf welche Roth den erziehlichen Verfall der höheren Schulen zurückführt. Sie einzeln zu prüfen, hieße die Anzeige zu einem neuen Buche gestalten. Daher nur Einiges zur Orientirung, nicht als zureichende Kritik. Wie der verehrte Vf. mehrmals hervorhebt, hat wohl Niemand ein Recht, eine so allgemeine Klage über das höhere Schulwesen zu erheben, wie diejenige, von welcher die Einleitung ausgeht. Beweis und Gegenbeweis sind gleich bedeutungslos. Nirgend ist auch nur ein Versuch gemacht, wirklich zu beweisen, in früheren Zeiten habe das Gymnasium mehr educatorisch gewirkt als jetzt, nirgend auch nur die Schwierigkeit einer solchen Beweisführung gewürdigt. Daher liegt eine comparative Behandlung der Fragen gewiß nicht im Sinne des Vf., der nirgend einen Schein erregen will, als ständen ihm statistische Kenntnisse zu Gebote, die Niemand besitzen kann. Auch so behalten die vier Ausstellungen ihre beklagenswerthe Bedeu-

pretirt würden, so könnte man die Verhandlungen im Sinne Roth's eher wieder aufnehmen. Jetzt werden wir wohl ebensowenig Goethe aufgeben, als die Nibelungen und den Homer.

tung, wie wir Alle zugeben müssen, wiewohl man doch im Interesse der Gerechtigkeit einige Vorbehalte machen muß. Bei dem Zwang, mit welchem die Lehrpensa in unserm Schulwesen sich geltend machen, haben wir schon ein Zugeständniß Roth's erwähnt, daß ein gewisser Zwang ethisch wohlthätig und nöthig sei. Es handelt sich also nur um etwas mehr oder weniger Zwang. Die Intention unserer Behörden ist, daß der Schüler von dem Unterricht nicht so in Anspruch genommen werde, daß ihm kein Raum für freie, uncontrolirte Beschäftigung verbliebe. Diese Absicht wird auch nicht selten erreicht, leider am wenigsten in den letzten Schuljahren, wo sie am meisten berechtigt wäre. Da treten der freien Thätigkeit allerlei Hindernisse in den Weg, an deren Beseitigung die Schulen und Behörden arbeiten, aber mit wenig Erfolg. Wenn man einige Gegenstände, wie Französisch und Physik, in der Prima aufgeben könnte, auch im Schlußexamen, so würde schon etwas geholfen sein, vorausgesetzt, daß man die so gewonnene Zeit nicht wieder mit anderweitigen Mehrstunden für Latein u. s. w. belegte. Sonderbar ist auch die Meinung, das Turnen müsse zu den Fächern gesetzt werden, die man der Willkür der Schüler noch anheimgeben könne. Freilich dürfen wir auch dem neumodischen Rigorismus nicht anheimfallen, der nur ärztliche Abhaltungen vom Turnen gelten lassen will. In derselben preußischen Verfügung, worin das Turnen als ein integrirender Bestandtheil des Unterrichts anerkannt wird, ist auch dem Willen der Eltern sein Recht gegeben (1842, 6. Juni, und 1844, 22. April), natürlich nicht dem der Schüler. Ebensowenig paßt auf die Schüler im Allgemeinen, daß nur wenige die Mathematik begreifen; ich habe an mehr als 30 Abiturienten-Prüfungen zahlreicher Schülergenerationen theilgenommen und kann nur zustimmen, wenn Director Eichhoff in Duisburg und mehrere mathematische Lehrer seiner Bekanntschaft behaupten, die Befähigung für Mathematik, wenn man nicht exorbitante Forderungen stelle, sei nicht seltener, als die für Sprachen, und der Schein des Gegentheils erkläre sich fast immer aus der mangelhaften Beschaffenheit des vom Schüler genossenen Elementar-Unterrichts in dieser Disciplin.

Die Zurückdrängung der Mathematik, die Geringschätzung des seit 1837 den preußischen Gymnasien vorgeschriebenen und seitdem wenig geänderten Unterrichtsplanes, die Ansicht von der blos präparativen Stellung des Gymnasiums der Universität gegenüber — alles dieses hängt bei Roth so eng mit seinen besten Wünschen für das Heil der Schulen zusammen, daß es nicht gerathen ist, viel dagegen zu sagen. Die Pietät wenigstens räth dazu, lieber das unter allen Umständen gemeinsame Ziel, die Vereinfachung der Objecte, die nüchterne, schulmäßige, aller Vornehmthuerei abgewandte Behandlung a) derselben, im Auge zu behalten. Aber es ist dem theuern Verfasser doch gut, sich zu gestehen, daß diese Uebereinstimmung wohl auch bei andern didaktischen Voraussetzungen stattfinden kann. Ich halte von dem Complex von Gegenständen, die die Verfügung vom 24. Oct. 1837 den preußischen Gymnasien aufgibt zu treiben, mehr als er; wer sie ganz liest mit ihren Verwahrungen und Motiven, bekommt einen Eindruck solider Leitung des Schulwesens und erkennt, daß die Abänderungen vom 7. Januar 1856 keine principiellen zu sein brauchten. Allerdings ist der Tenor der Verfügung mehr empirisirend, als dialektisch auf den Begriff der Bildung gestützt, und es ist recht so. Aber auch über den Begriff der Bildung wird man anders denken können, als der Verfasser, der, wie es scheint, an der Bestimmung dieses Proteus ziemlich verzweifelt. Es ist ganz gegen die richtige Analyse dieses Begriffs, wenn man, ohne sich um die verschiedene Natur der Elementarschule, der höheren Bürgerschule, der Realschule zu kümmern und ohne den ihnen gemeinsamen Gegensatz zu den Fachschulen zu erörtern, einfach den historischen Satz, daß das Gymnasium für die Universität vorbereitet, zum Ausgangspunkt theoretischer Lehren und Wesensbestimmungen macht. Das geht gegenwärtig kaum noch an. (Vgl. Mager, Humanitätsstudien [Zürich 1843], 2. Heft, S. 2 ff.; Ziller, Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht [1865], S. 474 ff. ꝛc.) Und

a) Mager, Genetische Methode, S. 171 ff. Desselben Moderne Humanitätsstudien, S. 11.

eben indem ich Mager nenne, darf ich hinzufügen, daß die von Dr. Roth nach meinem Vorgange aus der Gymnasial-Zeitschrift entlehnten Worte jenes trefflichen Didaktikers doch im Zusammenhang einen andern Zweck verfolgen, als den sie bei Roth zu haben scheinen. Mager verfolgt dort wie so oft das Gespenst der formalistischen Bildung, wonach es Manchen scheint, als habe der lateinisch-griechische Unterricht als solcher schon die Zauberkraft, die Köpfe für alles Andere zu wecken, und dieser Zauber wohne einer 8—10jährigen wie immer gearteten Beschäftigung mit den alten Sprachen inne, „selbst wenn kein sterbliches Auge die Wirkung an dem Object, auf welches hat gewirkt werden sollen, bemerken kann." Wenn nun Mager's Verlangen auf eine tüchtige, auch das Können erstrebende Arbeit an den Classikern geht, ganz im Einklange mit Roth, so entfernt er sich um der, mit psychologischer Einsicht analysirten „Bildung" willen von dessen Herabdrückung der sogenannten „natürlichen Fächer", in welchen der Mathematik die erste Stelle gebührt. Weil er diese natürlichen Fächer in ihrem unvertretbaren Werth aufrichtig anerkannt hatte, konnte er den Herren Diesterweg und Andern in seiner „Pädagogischen Revue" so scharf vorhalten, daß Mathematik und Physik gar keine ethische Bildung gewähren und daß auch die Realschulen darum ihr Fundament nicht in den natürlichen Fächern, sondern in den ethischen, in Sprache, Geschichte und Religion zu suchen hätten. Doch es mag an diesen Andeutungen genügen, um zu zeigen, in welcher Richtung wir Jüngere, deren Votum als solches nicht genug Gewicht haben würde, unsere pädagogischen Ueberzeugungen zu begründen suchen, warum wir auf Psychologie so vielen Werth legen und warum wir z. B. Bildung zur Vaterlandsliebe nicht für ein bloßes Träumen halten, sondern für etwas ganz Reelles.

Doch wir suchen dem Scheine auszuweichen, als sei es uns um ein Kritisiren des Buches zu thun und nicht vielmehr um eine Hinweisung auf seine Bedeutung.

Diese Bedeutung aber werden wir leicht auf der Seite finden, wo es sich um den Einfluß des Willens und zwar des in Christo

erstarkten und geheiligten Willens auf unser lehrhaftes Thun handelt. Dieser Einfluß ist wohl in keinem Buch über Gymnasialpädagogik mit solcher schlichten Beredtsamkeit geschildert worden; und dieses pectorale Element, ganz ohne salbungsvolle Technik vorgetragen, wird ohne Zweifel auch auf die empfänglichen Leser am segensreichsten wirken. Ich erwähne z. B. den Wunsch Roth's, der Rector möge berechtigt sein, dem untergebenen Collegen zu sagen, um erziehen zu können, müsse derselbe ein ganz anderer Mensch werden (S. 23), wobei er eben voraussetzt, daß ein solches Recht den Directoren nicht zustehe. In wörtlich denselben Ausdrücken wird dies Recht freilich nicht nachzuweisen sein, aber die preußischen Instructionen der Directoren, z. B. die rheinische in § 4, 1—4 geben den Leitern der Anstalten sehr zureichende Befugniß, auf den verkehrten Willen der Lehrer zu reagiren. Freilich ist damit die Sache noch nicht in Ordnung, aber an Recht mangelt es uns nicht. Es muß eben an Haupt und Gliedern eine Willigkeit hervortreten, den eigenen Willen zu brechen und in den Dienst des göttlichen Willens zu stellen. Alles was Bücher und Behörden dafür thun, kann nur eine Schärfung des Gewissens sein, woran es uns zum Glück nicht ganz fehlt, wenn auch bei der einmal vorhandenen Unvollkommenheit aller irdischen Einrichtungen vieles Gutgemeinte durch widerstrebende Anordnung unwirksam bleibt.

Ein sehr wichtiger Abschnitt des Buchs, der meist neue Einblicke gewährt und mit einer erfreuenden Ruhe geschrieben ist, behandelt „den Widerstreit der Principien des erziehenden Unterrichts“. Als Grunderforderniß der Erziehungsthätigkeit ergibt sich der bestimmte beherrschende Zweck derselben. Ist in einer Schule die Beibringung von Kenntnissen der Zweck, so tritt so gewiß Verödung der Seele ein, als nur die Idee es ist, die etwas Besseres in den Schülern erzieht. Welche Idee aber sollen wir, als den Zweck der Schulerziehung ausdrückend, festhalten? Bevor Roth seine Idee der Erziehung zum christlichen Glauben näher entwickelt, bespricht er erst die Humanitätsidee Wolf's, die viel genannte und wenig geprüfte. Roth begnügt sich nicht da-

mit zu zeigen, wie haltlos diese Idee an sich ist und wie wenig der antike Mensch resp. die antike Menschheit uns den Normalmenschen, das Bild der Humanität gewährt; er thut mehr, er sucht in dem Verkehr mit W. v. Humboldt und in Schiller's Geistesleben die Genesis der Wolf'schen Irrthümer aufzuweisen. Es fällt ihm nicht schwer, den Hauptsitz dieser Irrthümer in der mangelhaften ethischen Natur Wolf's zu erkennen, die es immer mehr von sich abwies, sich Gewalt anzuthun und immer „ärmer wurde an Wohlwollen". Ich bin Zeuge gewesen, welchen Eindruck diese ganze Auseinandersetzung auf einen größeren Kreis von Gymnasiallehrern und Directoren machte und wie sie auch von Solchen gebilligt wurde, die nicht gewillt waren, Wolf's Verdienst um sie und das Schulwesen je zu vergessen. Nichtsdestoweniger muß ich doch eine theoretische Schwäche der Deduction hervorheben. Der Verfasser ist der Meinung, es sei ganz selbstverständlich, daß der Zweck und die Idee der Erziehung ein Einheitliches sei, er scheint nach der Sitte der von ihm sonst nicht gebilligten Identitätsphilosophie eine Mehrheit von Principien für ein Thun nicht als möglich anzuerkennen. Es ist das ein Stück Aberglaube, der uns noch oft an die Hegel'sche Einheitsmanie fesseln möchte. Aber wir werden, wenn die Sache es so mit sich bringt, getrost eine Vielheit von Principien setzen dürfen, ohne uns um den Abfall von der Wissenschaftlichkeit Scrupel zu machen (Herbart's Werke, Bd. X, S. 32; Waitz, Allgemeine Pädagogik, S. 72 ff.) a). Die Differenz ist praktisch auch unwesentlich, denn auch bei der angeb-

a) Noch eine populäre Stelle aus Mager: „Die Dinge richten sich nicht nach unsern Systemen, unsere Systeme müssen sich nach den Dingen richten. Mir wird schon ganz übel zu Muthe, wenn ich Jemand von dem Princip, dem Mittelpunkt reden höre, den eine Schule haben müsse. Eine Taschenuhr ist ein bloßer Mechanismus und mag mit Einem Princip begriffen werden, beim Organismus, z. B. beim menschlichen Leibe, muß man sich schon mehrere Principien gefallen lassen; um wieviel mehr wird dies im geistigen der Fall sein . . . . Welch' eine Quacksalberei liegt nicht darin, für alles dieses nur Ein Recept zu haben, heiße es nun Latein oder Deutsch, oder Mathematik und Naturwissenschaften!"

lich monistischen Einheit des Zweckes schiebt sich doch eine Einheit und Zusammengehörigkeit der wechselwirkenden Zwecke ohne Ausnahme unter, namentlich wenn man nicht nach Rousseau's Art den natürlichen Menschen, sondern den wiedergebornen Menschen, wie es Roth natürlich thut, im Auge hat. Desto eher werden wir von der unzulänglichen Begründung der Grundansicht Roth's absehen dürfen und uns freuen müssen, wie es von ihm so kräftig betont wird, daß, wer an den Seelen anderer Menschen arbeiten will, zuerst zusehen muß, daß seine eigene Seele sich in der rechten ἕξις befinde. „Mit der Uebernahme einer Lehrstelle hat er sich zu einer Arbeit verpflichtet; er kann nicht sagen: ich habe nur zu unterrichten, — denn er bringt nicht einmal ein wirkliches Lernen hervor, wenn er nicht durch Unterricht erziehen will .... Es ist nur Eines, wodurch wir auf den Willen des Schülers einwirken können, das nämlich, daß wir selbst nicht im Eigenwillen, sondern im Gehorsam leben. Denn der Gehorsame hat die meiste und der Eigenwillige hat die geringste Willenskraft. Der Lehrer, der sich bemüht, vom Eigenwillen immer mehr frei zu werden, woran wir freilich unser Leben lang zu arbeiten haben, und den geoffenbarten Willen Gottes in sein Wollen aufzunehmen, wird in demselben Verhältniß immer größere Gewalt über die Gemüther seiner Schüler erlangen, in welchem er dem Eigenwillen mehr und mehr entsagt .... Wenn die Ueberlegenheit des Lehrers nur in seinem Wissen und Können, in der stärkeren Entwicklung des Verstandes, in der ihm zugewiesenen Machtstellung, oder gar in der Erregbarkeit seiner Affecte oder am Ende in der Kraft seiner Faust besteht, wird er nimmermehr erziehen und, weil nur durch Erziehen wirklich gelehrt wird, Lehrer in der wahren Bedeutung des Wortes sein. Je stärker der Mann im vernünftigen Wollen ist, desto mehr wird er auch erziehen können, im Wollen selbst wohnt das Wesen des Könnens."

Weil diese aus warmer Empfindung entsprungenen Sätze des Verfassers nicht blos überwiegend richtig, sondern auch so ungemein werthvoll für die Bildung der wahren Lehrer sind, so ziemt es sich nicht, ausdrücklich zu erwähnen, warum sie aus der Wirklich-

keit heraus einige Einschränkungen erleiden müssen. Wohl aber freuen wir uns des Umstandes, daß Roth, unerachtet er das Meiste für die Gymnasien davon hofft, daß die Lehrercollegien wie Ein Mann für seine christlich-ethische Auffassung des Berufs eintreten, doch nicht meint, die etwa bestehenden schädlichen Einrichtungen würden dadurch ihre Schädlichkeit verlieren. Seine Vorschläge zur Neugestaltung der Schulen gehen daher auch auf eine Reorganisation in der Einrichtung des Schulwesens, wovon späterhin. Das Erste indeß ist nun die Forderung, daß die Schulen überall die mittleren Gaben und Willenskräfte zum Maßstab ihrer Forderungen machen; sodann kommt er ausführlicher auf die Vereinfachung des Lehrplanes zu sprechen, auf ein Gebiet, das bei ihm noch am meisten einer psychologischen Begründung zu entbehren scheint. Dies zeigt sich schon gleich bei der Abweisung des Encyklopädischen, die freilich sehr berechtigt wäre, wenn sein Begriff der encyklopädischen Bildung richtig wäre (S. 95). Die encyklopädische Bildung ist allerdings die allgemeine, wie sie denn auch schon in der Volksschule erstrebt wird; aber damit wird nichts über ihre Methode ausgesagt. Sie geht ganz gewiß vom Einzelnen, von der Beobachtung aus und gelangt im Verlauf zu dem Allgemeineren des Grundes und des Zieles. Da Herr Roth ein Beispiel dem Generalbaß entnimmt, so knüpfe ich hieran an. Er sagt, kein Meister der Musik wird mit dem Generalbaß anfangen. Gewiß nicht. Er läßt vielmehr die Melodien, die Intervalle, die Accorde und Accordfolgen zunächst anschauen. Und wenn wir nun bezeichnen sollen, wie sich die encyklopädische Musikkenntniß von der Fachmusikkenntniß unterscheidet, so ist es gestattet, auf Marx' Compositionslehre zu verweisen, die aus 4 Bänden besteht. Der erste Band ist der encyklopädische Theil, der die Abstraction des Musikjüngers bis zur Vierstimmigkeit entwickelt und ist ein Ganzes für sich, mit dem sich z. B. die Seminarien begnügen. Er ist für das musikalische Wissen und Können berechnet, wie es die Elementarstufe nöthig hat. Die andern Theile entwickeln nun für Fachbedürfnisse die speciellen Lehren über die einzelnen Kunstformen, die Eigenthümlichkeiten der Vocal- und Instrumentalcomposition u. s. w.,

in gleicher Weise überall von der Beobachtung zum Allgemeinen der Regel und zu ihrer Anwendung fortschreitend. Das Mißverständniß Roth's hat, wie es scheint, seine Veranlassung in der Abneigung, den Begriff der Bildung überhaupt genauer zu analysiren. Die encyklopädische Bildung setzt ja voraus, es gebe einige wenige Sphären des Wissens, in die sich das ganze Wissen verdichten lasse; nehmen wir an, sie seien durch die Worte: Natur, Mensch, Gott angezeigt. Nun nimmt sie nicht blos an, daß auch die geringste Bildung, wenn sie diesen Namen verdiene, in jeder dieser Sphären irgend ein Quantum von Material geistig beherrschen müsse, sondern sie sucht auch den relativen Werth dieser Arten von Intelligenz zu bestimmen, soweit es sich um erziehendes Einwirken handelt. Daraus gewinnt sie ein Analogon einer geometrischen Figur, die sich proportionell vergrößert, denn die encyklopädische Bildung des Volksschülers, des Realschülers und des Gymnasiasten muß innerhalb der gegebenen Proportionen liegen, so verschieden sie sonst sein mag. Doch dies ist anderwärts für den Pädagogen zur Erörterung gekommen. Es mag hier nur gezeigt werden, wie sich die von Roth so schön geschilderten Uebelstände von dieser andern Theorie aus bezeichnen lassen. Die Gymnasien haben, so wird man dann sagen können, nicht überall daran festgehalten, daß nicht im Wissen ihr Ziel liegt, sondern im erziehenden Wissen; sie haben oft die Mathematik und Physik so getrieben, als liege die dadurch zu erzielende, sonst nicht erhältliche Bildung in der Quantität des Stoffs, und haben darum auch im Schlußexamen nicht mathematische Bildung, sondern mathematisches Wissen einer Reihe von Disciplinen zum Stichwort gemacht, ganz gegen den Geist der Erziehungsschule; so haben sie statt historischer Bildung, die sich an der gründlichen, rationellen Durcharbeitung eines einzigen Historikers schon allenfalls erwerben läßt, Universalgeschichte und Literaturgeschichte beizubringen gesucht, wobei man natürlich in Jahreszahlen und Namen stecken bleibt, die gar keine Bildung absetzen. Die Schulen haben auch zuweilen die sprachlich-historische Bildung aus dem Erziehungscharakter herausfallen lassen und Philologen bilden wollen.

Häufiger aber noch ist das allgemeine Uebel, daß sie weder die Fingerzeige zur Einheit und Zusammengehörigkeit, welche in dem κύκλος παιδείας liegen, beachteten, noch die, welche in dem Ziel der Herstellung eines festen, dem Guten gehorsamen Gedankenkreises gegeben sind. Das begreift sich zum Theil aus dem mangelhaften pädagogischen Wissen der Gymnasiallehrer, das vielfach gleich Null ist und durch Fachwissen ersetzt werden soll, zum Theil aus der mangelhaften Organisation des Schulwesens, insbesondere aus der Art, wie die Lehrercollegien zusammengesetzt werden müssen, und zum größern Theil freilich aus sittlichen Gründen; denn es setzt viele Selbstverleugnung voraus, der Schüler und ihres Seelenheils wegen manche an sich stattliche Resultate aufzugeben.

So etwa würden sich die Hauptsätze Roth's von einer andern Basis aus gewinnen lassen. Doch wir werfen noch einen Blick auf andere Partien des Buches, weniger um ihre Begründung, als um die Resultate bemüht. Diese sind z. B., daß der Lehrplan der Gymnasien nur Religion, Latein, Griechisch, Französisch, Geschichte und Geographie (neben den Fertigkeiten im Lesen, Schreiben, Singen und Rechnen) enthalte, daß daneben aber für den künftigen Theologen Hebräisch und Hellenistisch, den Juristen römische Staatsalterthümer, den Mathematiker und Mediciner Planimetrie, Stereometrie und Trigonometrie, Botanik, Zoologie, Mineralogie, Physik, auch sonst noch schwerere lateinische und griechische Autoren, Mittelhochdeutsch und philosophische Propädeutik angeboten werde, ohne einen Zwang auch für die bezeichneten angehenden Fachstudenten damit zu beabsichtigen. Diese Idee von Nebenclassen ist wissenschaftlich entwickelt worden von Ziller (Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht, S. 95 ff.), und verdient weiter verfolgt zu werden.

Für die Leser dieser Zeitschrift muß es von besonderem Interesse sein, was Roth über die rechte Weise des religiösen Unterrichts sagt. Da ich voraussetze, daß Roth's Worte für viele Theologen Auctorität haben, so führe ich erst einige Stellen über den Katechismusunterricht an, der bekanntlich die partie honteuse der kirchlichen Unterweisung ist und mehr als alles Andere die Stümper-

haftigkeit der pädagogischen allgemeinen Bildung zeigt. Roth sagt S. 116: „Es ist ganz richtig, daß die Kirche das Fragen über die Lehren des Christenthums im öffentlichen Religionsunterricht der Willkür des Geistlichen nicht überläßt; aber die gedruckten, abgelesenen oder auswendig hergesagten Antworten, besonders wenn diese ein Glaubensbekenntniß enthalten, machen aus dem, was aus dem Denken und Empfinden des Schülers hervorkommen soll, einen nichts weniger als religiösen Act, wie ja auch unsere Confirmationsfeier, wenigstens in den Städten, mehr und mehr zum Schauspiel geworden ist." Ferner S. 229: „Man darf als durchgängige Methode des Religionsunterrichtes in unserer Zeit das annehmen, daß neben und nach dem Auswendiglernenlassen von Bibelsprüchen und Liederversen und neben etlichen Bibellectionen in der Woche die christliche Glaubens- und Sittenlehre nach einem Katechismus oder einem wissenschaftlich geordneten Lehrbuch zwei oder dreimal oder noch öfter mit denselben Schülern durchgenommen, daß in den Schulen jeder Kategorie die Religion in systematischer Form gelehrt und das Beibringen des religiösen, eigentlich des kirchlich angenommenen Systems als die wesentliche und Hauptsache bei der religiösen Jugendbildung betrachtet werde . . . . . . Aber im systematischen Unterricht wohnt eben die rechte Weise nicht, schon darum nicht, weil derselbe durch Analysis a) in den Verstand der Jugend einzugehen versucht, während der Mensch, je jünger er ist, desto mehr durch Synthesis unterrichtet zu werden begehrt . . . Wenn alles wirkliche und lebendige Wissen nur Demjenigen erwächst, welcher dasselbe aus den Quellen der Erkenntnisse erholt, die das begehrte Wissen ausmachen, und wenn das Lehren dreifach ist, Mittheilen, Ueben, Erwecken: so kann die Mittheilung des religiösen Stoffes nur im Anhalten zum aufmerksamen Lesen der heil.

a) Dies ist eine Umkehrung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs (Mager, Genet. Methode, S. 14 ff.; Waitz a. a. O., S. 110 ff.). Aber man findet sich bald in diese Abweichung. Auch ist der schulmäßige Unterricht ein durchaus gemischter. Kaum hat die Analyse der vorliegenden Erscheinungen begonnen, so wirft man Classenbegriffe, Hypothesen ꝛc., also vorläufige Synthesen hinein.

Schrift, die Uebung nur im Anhalten zu Vergleichungen verschiedener Art, und die Erweckung nur darin bestehen, daß der Schüler veranlaßt wird, den Gehalt des religiösen Stoffs durch eigenes Nachdenken herauszufinden. Die Schule muß jetzt das übernehmen, was sonst und bis in den Anfang unseres Jahrhunderts in den besseren Familien evangelischen Bekenntnisses geschah, daß nämlich die Kinder in solchen Häusern durch tägliches gemeinsames Lesen mit dem Inhalt der heiligen Schrift vertraut gemacht wurden .... So wird es denn unsere Aufgabe sein, in dem nachwachsenden Geschlechte die Entfremdung und Gleichgültigkeit gegen Gottes Wort, in welcher die Eltern und Gereiften dahin leben, dadurch zu überwinden, daß wir schon in dem kindlichen Alter eine Ahnung von den geistigen Gütern erwecken, welche die Bekanntschaft mit der heiligen Schrift uns darbietet ...... Der Religionsunterricht wird damit begonnen werden müssen, daß man die Schüler ein die biblische Geschichte Alten und Neuen Testamentes enthaltendes Buch, wie das Calwer oder das Zahn'sche[a]), lesen läßt und sie durch fleißige Wiederholung dazu anhält, sich das Gelesene einzuprägen (nicht auswendig zu lernen). Dann im Laufe des zweiten Jahres tritt das Lesen und Erklären der heiligen Schrift ein und wird durch alle Classen bis zum Uebertritt auf die Universität zum Religionsunterricht verwandt, so daß der Schüler alle Schriften des Alten Bundes nach einer Auswahl, für welche der Zweck dieses Lesens maßgebend ist, und alle Schriften des Neuen Bundes etwa mit Ausnahme der Apokalypse wiederholt liest und ihren Inhalt sich einprägen kann." Der Zweck des Religionsunterrichtes ist die Heiligung des Menschen, der Mensch muß den Willen haben, sich heiligen zu lassen. Dazu gehört die Erkenntniß seiner Sünde, die man nicht durch einen Syllogismus bekommt, sondern die auf individueller Anerkennung ruht. Das Anthropologische muß im Religionsunterrichte vorwalten. „Wir müssen uns am meisten vor der

a) Ich füge mein „Biblisches Lesebuch für Schule und Haus" (Berlin, Enslin 1863) hinzu, das wegen seiner Neuerungen (Abweichungen von Luther und Rücksicht auf Kritik) in den preußischen Schulen nicht gebraucht werden darf. »Matière de livres«, sagt Rabelais

Pflege des Scheines und der Unwahrheit in religiösen Dingen in Acht nehmen, und dem Schüler niemals zumuthen, einen Satz, dessen Inhalt gefühlt sein will, als seine Ueberzeugung auszusprechen, wenn wir dessen nicht gewiß sind, daß der Schüler solch' eine Empfindung habe. Aber ein Anfang der Buße kann doch gemacht, es kann der natürliche Hochmuth der Jugend durch die Anerkennung der eigenen Mangelhaftigkeit gedämpft, es kann ein Verlangen nach Befreiung von der Uebermacht des natürlichen sündlichen Wesens erwartet werden." —

Die gezeichnete Methode — man könnte sie die anagnostische nennen — ist in ihrer Simplicität unübertrefflich. Wohl bleiben noch manche Fragen übrig. Aber das Wichtigste trifft Roth gewiß in dem Vorstehenden richtig, und es kommt nur darauf an, daß es in die Wirklichkeit übergeht in den vielen Schulen des Landes, niederen und hohen.

Es ist für mich verlockend, auch endlich noch den 10. Abschnitt zu berühren, der „den vornehmsten Mangel in der Oberleitung des gelehrten Schulwesens" behandelt. Dieser Mangel ist nämlich „die militärische Unterordnung unter das oberste Schulregiment, die Abhängigkeit der Lehranstalten von der Bureaukratie, von welcher der Unsegen wie ein böser Mehlthau immer von Neuem auf all das fällt, was im öffentlichen Leben durch guten Willen und den Antheil des Herzens an der Berufsarbeit zu Stande gebracht werden sollte". Roth hat in dieser Beziehung sehr Betrübendes erfahren. Ich glaube indeß, daß Vieles sich daraus erklärt, daß in den kleineren Staaten, in denen er meist gearbeitet hat, keine technischen Räthe für das Gymnasialwesen, die den praktischen Dienst aus eigener Erfahrung kennen, den Minister berathen. Freilich nicht Allem, was er berührt, geht man in größeren Staaten aus dem Wege; es ließe sich sogar sagen, in diesen vermindere sich noch die Widerstandskraft der einzelnen Anstalt gegen die uniformirende Staatsverwaltung. Denn darauf reduciren sich die bescheidenen Wünsche des verehrten Verfassers, daß der Rector mit seinem Lehrercollegium in gewissen Dingen keine Befehle von Oben anzunehmen habe: Aufnahme neuer Schüler, Entlassung von Schülern,

die strafwürdig und untauglich sind, Strafamt, Erlaß der Schulgelder, Stipendienvertheilung, Censuren, Versetzungen, Wahl der Schulbücher und Bibliotheksbücher, Stundeneintheilung, Dispensation von einzelnen Unterrichtsfächern, die Hausordnung der Schule, die Methode im engeren Sinn. Dies sind die Stücke, welche er den Behörden entziehen will. In Preußen sind mehrere derselben wenigstens der laufenden Verwaltung nicht untergeordnet. Weiter als die von Roth angegebenen Freiheiten des Rectors gehen noch die Rechte der englischen Head-master, wie sie an den alten Schulen bestehen und von der officiellen Reformcommission als unentbehrlich bezeichnet werden; die englischen Rectoren bestimmen die Zahl der Classen, die Schulzeit, die Schulbücher, die ganzen und halben freien Tage außerhalb der Ferien, die Anstellung und Entlassung aller Lehrer, Maßregeln der Disciplin, Einrichtung in Bezug auf die Studienmethode ꝛc. Es ist aber ziemlich gleichgültig, ob man dem bestehenden Staats-Schulwesen mit mehr oder weniger „ausschweifenden Projecten" entgegentritt. Man muß tiefer graben, um die Quellen der Schulorganisationsübel zu finden, sonst kommt man leicht an ein Flicken ohne Aussicht, wirft gute Einrichtungen fort, ohne den gewünschten Ersatz zu haben und reibt sich im besten Falle nutzlos auf, denn die Einrichtungen, welche zugleich mit den übrigen Bestrebungen der Staaten auf dem öffentlichen Unterrichtsgebiet allmählich erwachsen sind, weichen nicht dem ersten besten Raisonnement, zumal wenn sie auch glänzende, vom Auslande bewunderte Früchte getragen haben. Es ist keine leichte Anforderung an uns, daß wir den Ast absägen sollen, auf dem wir sitzen, und man thut gewiß Unrecht, den betrübenden Fortbestand ungeschickter Centralisation auf Böswilligkeit der Menschen zu schieben. Wir dürfen aber hoffen, daß über kurz oder lang doch ein energischer patriotischer Mann mit weitem socialpolitischem Blick auftreten werde, mit dem guten Willen und der Macht ausgestattet, das Schulwesen von Unten bis Oben auf die Bahn der freien Schulgenossenschaften zu lenken, nicht um dem Staat irgend einen rechtmäßigen Einfluß auf die Schule zu rauben, wohl aber zu verhüten, daß er in dem unmöglichen Streben,

Digitized by Google

selbst die Jugend zu erziehen, sich die Unzufriedenheit der zur Erziehung berufenen Mächte zuziehe, diese Kräfte hindere und brach lege und das wahre Interesse für das innere Wesen ethisch-religiöser Bildung überall in Gleichgültigkeit verwandle. Hiefür ist in Dörpfeld's Buch „Die freie Schulgemeinde" (Gütersloh 1863) ein schönes Material zusammengebracht.

Saarbrück. Dr. Hollenberg, Gymnasial-Director.

Miscellen.

---

selbst
Erzieh
lege
gößer
in
186

by Google

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1866.

Die Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Frühlingsversammlung ihr Urtheil ausgesprochen über fünf bei ihnen eingelieferte Abhandlungen. Zuerst wurden zwei Abhandlungen vorgenommen, eine hochdeutsche mit dem Wahlspruche: *Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστι*, und eine französische mit dem Wahlspruche: *Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος* u. s. f., die Frage betreffend:

„Wie hat sich die Messiasidee unter den Israeliten bis zur Zeit Jesu entwickelt? Hat Jesus sich selbst für den Messias erklärt, und, im bejahenden Falle, in welchem Sinne hat er Solches gethan? Welchen Werth hat man dem Lehrsatze, daß Jesus der Messias ist, auf die Dauer zuzuschreiben?"

Nun wurde zwar beiden Verfassern Lob gespendet in Bezug auf ihre aufgeklärten Ansichten, und dem Letztgenannten auch noch wegen Verbesserung seines früher bei der Gesellschaft eingelieferten Aufsatzes; aber weder die eine noch die andere Abhandlung konnte der Bekrönung würdig erachtet werden, weil der erste Theil der Frage, die Entwicklung der Messiasidee bis zur Zeit Jesu, ungenügend beantwortet war, obwohl das Mangelhafte in der einen Abhandlung mehr als in der anderen in's Auge fiel, der zweite Theil, die Erklärung Jesu, seine Messiaswürde betreffend, nach Ansicht der Directoren nicht in seinem Gewichte für die Gegenwart [illegible]schätzt

Digitized by Google

und darum oberflächlich behandelt war, und weil endlich die Untersuchung über den bleibenden Werth der Anwendung der Messiasidee auf Jesum weder zu bestimmten noch zu richtigen Resultaten geführt hatte.

Ferner wurden von den Directoren zwei hochdeutsche Abhandlungen in Erwägung genommen, mit den Wahlsprüchen: Wir können es ja nicht lassen u. s. f. und: *Καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Es waren Antworten auf die Frage:

Die Gesellschaft verlangt: „Eine genaue Beschreibung des Charakterbildes des Heilandes, den Synoptikern und dem Johannesevangelium, jedem besonders, zu entlehnen; damit, nach sorgfältiger Prüfung der Uebereinstimmung und Verschiedenheit, daraus geschlossen werde, ob für unseren vierten Evangelisten die Autopsie festgehalten werden kann."

Aber auch diesen Antworten haben die Directoren den Ehrenpreis verweigern müssen, weil beide Abhandlungen, obwohl die zweite werthvoller war als die erste, darin mit einander übereinkamen, daß sie den Christus der altlutherischen Dogmatik dargestellt, anstatt, nach den Bedürfnissen unserer Zeit und den Regeln der Exegese zu untersuchen, was für ein Charakterbild wir dem Heilande zuzuschreiben haben.

Endlich schritten die Directoren zur Beurtheilung einer französischen Abhandlung mit dem Wahlspruche: *Τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν* u. s. f. Sie bezog sich auf die Frage:

„Hat man hinreichenden Grund, um an der Hand einer nicht blos grammatischen, sondern auch historisch-kritischen Exegese der Schriften des Neuen Testamentes, Jesus und den Aposteln eine derartige Glaubens- und Sittenlehre zuzuschreiben, daß aus dieser die übertriebene Askese in der christlichen Kirche herzuleiten wäre?"

Mit Wohlgefallen hatten zwar die Directoren bemerkt, daß der Verfasser dieses und jenes aufgenommen hatte, was mit der Askese in Beziehung steht, aber sie fühlten sich doch veranlaßt, seine Schrift ebenfalls als ungenügend bei Seite zu legen, weil sie durchweg zeigte, daß er den Sinn und die Tendenz der Frage nicht verstanden hatte, und in Folge davon der größere Theil seines

Aufsatzes sich außerhalb der Frage bewegte, während der kleinere Theil nicht viel mehr enthielt, als oberflächliche Raisonnements, welche die Sache um keinen Schritt weiter führten.

Da diese Beschlüsse blos Antworten betrafen, die aus der Fremde eingegangen waren, glaubten die Directoren sich begnügen zu können, darüber in ausländischen Zeitschriften Bericht zu erstatten. Solches hat demgemäß stattgehabt in der Protest. Kirchenzeitung des Herrn Krause und der Revue de Theologie des Herrn Colani, mit Verweisung auf das Programm dieses Jahres, worin die Gründe, welche die Directoren verhindert hatten, diese Abhandlungen zu bekrönen, sollten mitgetheilt werden, wie nun oben geschehen ist. Bei jener Gelegenheit ist auch erwähnt worden, daß drei Abhandlungen zu spät bei der Gesellschaft eingeliefert wurden. Eine derselben wurde dem Postboten zu Leiden uneröffnet zurückgegeben, und die Directoren hoffen zuversichtlich, daß sie alsbald darnach wieder in die Hände des Verfassers gelangt sein wird. Die beiden andern wurden erst am 18. und 23. Januar dieses Jahres in Empfang genommen. Nun ließ es sich nicht vermuthen, daß sie Antworten enthalten würden auf Fragen der Gesellschaft, die schon vor dem 15. December 1865 hätten einlaufen müssen. Auch die Adressen gaben keinen Aufschluß darüber. Erst bei Eröffnung der Paquete ergab sich, daß diese verspätet eingesandte Abhandlungen enthielten. Die eine, mit dem Wahlspruch: qui bene distinguit etc., war eine Antwort auf die Frage: über die Zukunft oder die Wiederkunft Christi; die andere, mit dem Wahlspruch: Christus est resurrectio etc., bezog sich auf die Frage über die Realität der Auferstehung des Herrn. Es wurde nun in obengenannten Zeitschriften bekannt gemacht, daß beide Abhandlungen im Hause des Secretärs der Gesellschaft den Herren Verfassern zur Disposition ständen, falls sie sich auf eine Weise anmeldeten, wodurch die Anonymität nicht aufgehoben und die Identität bewiesen würde. Aber bis jetzt ist hievon kein Gebrauch gemacht worden.

Die Directoren hatten in ihrer Herbstversammlung, am 17. September d. J. und folgenden Tagen, gewünscht, ein günstigeres Urtheil aussprechen zu können. Aber schon in Bezug auf die er-

zur Verhandlung gebrachte Abhandlung sollte dieser Wunsch nicht in Erfüllung gehen. Es war eine niederländische, mit dem Wahlspruch: Het is ligter dat un Kemel ga etc., die Frage betreffend:

„Eine gedrängte Geschichte des Puseyismus in England, mit Nachweisung der Ursachen, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft."

Aber die Directoren stimmten darin überein, daß dieser Aufsatz für die Gesellschaft unbrauchbar sei, weil der größte Theil nicht viel mehr enthielt, als Uebersetzungen aus puseyistischen Schriften, ohne den Gang des Puseyismus historisch zu entwickeln, und das Uebrige nur wenig Bemerkungen über die Ursachen dieser Erscheinung darbot, über die Aussichten für seine Zukunft aber auf einer halben Seite fast nichts lieferte.

Darnach wurde von den Directoren die Beurtheilung vorgenommen von sechs Abhandlungen, zwei holländischen und vier deutschen, über die Frage:

Weil in den letzten Zeiten in Bezug auf die Auferstehung des Herrn sich Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Einiger den Glauben und die Hoffnung des Christen durchaus nicht gefährden, nach der Ansicht Anderer aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft: „Hat man, nach den Zeugnissen des Neuen Testamentes, die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man, von religiös-dogmatischen Gesichtspunkten aus, dem Wesen der christlichen Religion gemäß, der Anerkennung jener Thatsache als einer geschichtlichen fortwährend beizumessen?"

Aber bei der holländischen, mit dem Wahlspruch: Zoo blyft geloof, hoop en liefde etc., ergab sich, daß der Verfasser die ersten hundert Seiten Untersuchungen gewidmet hatte, die, so wie sie dort vorlagen, sich außerhalb des Gegenstandes der Frage bewegten, während das Uebrige der Art war, daß es allenthalben an überzeugender Kraft fehlte.

Dem Verfasser der anderen holländischen Abhandlung mit dem Wahlspruch: En ih ben dood geweest etc., konnten sie das Lob nicht verweigern, daß er alle seine Kräfte aufgeboten hatte, seine schon früher eingereichte Beantwortung der Frage zu verbessern, und daß er seine Arbeit auch wirklich verbessert hatte; aber indem sie in derselben schon die erforderliche Selbständigkeit der Untersuchung vermißten, ergaben sich ihnen außerdem auch noch zu viele Mängel, sowohl in der Form als im Inhalte, um an Bekrönung denken zu können.

Nachdem sie zu den vier deutschen Abhandlungen geschritten, trafen sie in der ersten, mit dem Motto: *Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, Joh. 11, 25, eine Arbeit an, welche eine specielle Auszeichnung verdiente wegen der Gelehrsamkeit, dem Scharfsinn und der frommen Gesinnung die daraus allenthalben hervorleuchteten, während sie sich zugleich auch durch Vollständigkeit der Behandlung des Gegenstandes empfahl. Sie bedauerten es darum, daß sie es nicht über sich gewinnen konnten, den Verfasser dieser in mancher Hinsicht vortrefflichen Arbeit mit dem ausgesetzten Ehrenpreis zu bekrönen. Wider ihren Willen wurden sie daran durch die jenen Vorzügen gegenüberstehenden Mängel der Schrift verhindert: Der Verfasser hat nämlich, ausgehend von unerwiesenen dogmatischen Voraussetzungen, ein parteiisches Streben geoffenbart gegen die rechtmäßigen Forderungen der Wissenschaft; und indem er seine Beweisführung sowohl mit unechten und bezweifelbaren, als mit echten Bibelstellen zu stützen gesucht, hat er selbst dasjenige bestritten, was zufolge neuerer Entdeckungen durchaus unstreitig ist.

In ihrem Urtheile über die drei anderen deutschen Abhandlungen haben die Directoren sich kürzer fassen können. Die Abhandlung mit dem Wahlspruche: Dank sei Gott u. s. f., wurde als zu oberflächlich befunden, um auch nur einigermaßen in Betracht gezogen zu werden. Ebenso ungenügend wurde die andere, mit dem Wahlspruch: Credo in unum dominum etc., erachtet, insonderheit auch wegen völligen Mangels an historischer Kritik. Ebenso mußte die dritte, mit dem Wahlspruch: *Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, worin keine der älteren und neueren einschläglichen Schriften erwähnt worden war, bei Seite gesetzt werden, weil sie zu keinem Resultate führte.

Digitized by Google

Nun sprachen die Directoren ihr Urtheil aus über drei holländische Abhandlungen, die bei ihnen eingelaufen waren, über die Frage:

Da Etliche in unserer Zeit auf Grund einer großen Anzahl Stellen in den Evangelien der Meinung sind, daß Jesus seine persönliche Zukunft angekündigt hat, und hieraus nachtheilige Folgen gezogen werden in Bezug auf die Reinheit seiner Ideen von dem Wesen und der Entwicklung des Reiches Gottes, so verlangt die Gesellschaft: „Eine genaue Erklärung und historisch-kritische Betrachtung der Stellen des Neuen Testamentes, worin Jesus sein Kommen und Wiederkommen bespricht; woraus sich ergebe, ob und inwieweit die eschatologischen Vorstellungen der ersten christlichen Kirche Einfluß gehabt haben auf die Darstellung (Redaction) der Worte des Herrn in Bezug auf diesen Gegenstand."

Alle drei Abhandlungen, welche die Wahlsprüche führten: *Εἰς κρῖμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον*, My vermogen niets tegen de waarheed und *Φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*, wurden als ungenügend bei Seite gelegt.

Ferner sprachen die Directoren ihr Urtheil aus über eine französische Abhandlung mit dem Wahlspruche: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν*, die Frage betreffend:

„Ueber den Inhalt und den Werth des Wunderbegriffes bei den Verfassern des Neuen Testamentes."

Dasselbe war ebenfalls abweisend. Denn obgleich sie anerkannten, daß der Verfasser einen klaren Blick auf das Material seiner Untersuchung geworfen, Unparteilichkeit in seinen Beurtheilungen angestrebt und zur Beantwortung der Frage namhafte Studien gemacht hatte, so fühlten sie sich dennoch veranlaßt, auch diese Arbeit abzuweisen, nicht nur weil es ihr im Allgemeinen an der erforderlichen Accuratesse und Gründlichkeit mangelte, sondern auch insbesondere weil der Inhalt des Wunderbegriffes der Verfasser des Neuen Testamentes nicht mit hinreichender Klarheit nachgewiesen war und die Bestimmung seines Werthes viel zu wenig an's Licht trat.

Schließlich urtheilten die Directoren über die hochdeutsche Antwort mit dem Wahlspruch: *Πάντα δοκιμάζετε*, auf die Frage:

„Eine Untersuchung nach dem Ursprung und dem Zweck der drei Briefe, welche dem Apostel Johannes zugeschrieben werden.“

Sie glaubten zwar darin den Versuch eines tüchtigen Verfassers zu sehen, der aber die erforderliche Muße nicht gefunden zu haben schien, den Gegenstand nach Gebühr zu behandeln.

Auf's Neue setzt die Gesellschaft diese zwei Fragen zur Beantwortung aus:

I. „Hat man hinreichenden Grund, um an der Hand einer nicht blos grammatischen, sondern auch historisch-kritischen Exegese der Schriften des Neuen Testamentes, Jesus und den Aposteln eine derartige Glaubens- und Sittenlehre zuzuschreiben, daß aus dieser die übertriebene Askese der christlichen Kirche herzuleiten wäre?“

II. „Eine gedrängte Geschichte des Puseyismus in England, mit Nachweisung der Ursachen, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft.“

Ueberdies werden noch zwei Fragen wiederholt, aber mit kleinerer oder größerer Aenderung, wonach sie also lauten:

I. Da Etliche in unserer Zeit auf Grund einer großen Anzahl Stellen in den Evangelien der Meinung sind, daß Jesus seine persönliche Zukunft angekündigt hat und hieraus nachtheilige Folgerungen gezogen werden in Bezug auf die Reinheit seiner Ideen von dem Wesen und der Entwicklung des Reiches Gottes, so verlangt die Gesellschaft: „Eine genaue Erklärung und historisch-kritische Betrachtung der Stellen des Neuen Testamentes, worin Jesus von seiner Zukunft spricht, damit sich daraus ergebe, ob und inwiefern die eschatologischen Vorstellungen der ersten christlichen Kirche Einfluß gehabt haben auf die Darstellung (Redaction) der Worte des Herrn, in Bezug auf diesen Gegenstand.“

II. Da sich bei dem heutigen Streite über die Wunder, welche von Jesus und den Aposteln zufolge des Neuen Testamentes verrichtet worden sind, mannigfache Meinungsverschiedenheit offenbart sowohl über Dasjenige, was die Verfasser jener Schriften sich bei ihrer Darstellung unter Wunder vorgestellt

haben, als über den relativen Werth, den man jener Vorstellung zuzuerkennen hat, so wünscht die Gesellschaft: „Eine Abhandlung über den Inhalt und den Werth des Wunderbegriffes, so wie dieser bei den Verfassern des Neuen Testamentes angetroffen wird."

Daneben schreibt die Gesellschaft die zwei nachfolgenden Preisfragen aus:

I. „Eine Abhandlung über die Trennung von Kirche und Staat."

Die Gesellschaft verlangt, daß man mit Sonderung achte auf das Princip und auf die Anwendung desselben, insonderheit für die Niederlande.

II. „Wie hat man, dem Geiste und den Principien des Christenthums gemäß, über den Krieg zu urtheilen? Welche Versuche sind früher und später vorgenommen worden, um dem Kriegführen Einhalt zu thun? Was läßt sich hierin bei dem Fortschritt der gesellschaftlichen Entwicklung und unter dem Einfluß religiöser und sittlicher Bildung für die Zukunft erwarten?"

Die Directoren verlangen eine gründliche Behandlung des Gegenstandes, verbunden mit einer klaren und gefälligen Darstellung, für Gebildete jeglichen Standes einladend.

Den Antworten auf diese sechs Fragen wird vor dem 15. December 1867 bei der Gesellschaft entgegengesehen. Was später eintrifft, wird pflichtgemäß unbeurtheilt bei Seite gelegt.

Für die genügende Beantwortung jeder obengenannten Preisfrage wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenommen werden kann, falls sie es nicht vorziehen, die goldene Denkmünze der Gesellschaft von zweihundertundfünfzig Gulden an Werth nebst hundertundfünfzig Gulden in baarem Gelde, oder die silberne Denkmünze, nebst dreihundertundfünfundachtzig Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Zur Beantwortung vor dem 1. September 1866 hatte die Gesellschaft blos eine Frage, die Frage über die Todesstrafe, ausgeschrieben. Ueber diesen Gegenstand hat sie zwei deutsche Abhandlungen erhalten mit den Wahlsprüchen: Wenn die Gerech-

tigkeit untergeht u. s. f., und: Der Buchstabe tödtet u. s. f. Dieselben circuliren bei den Directoren, damit diese in ihrer Frühlingsversammlung darüber ihr Urtheil aussprechen können.

Vor dem 15. December d. J. wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über den Dualismus und Monismus; eine Apologie des Christenthums, und ein religiöses Lesebuch über die Allgegenwart Gottes.

Auf die zweite dieser Fragen ist schon eine lateinisch geschriebene Antwort eingesandt worden mit dem Wahlspruch: Ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν u. s. f. In der künftigen Herbstversammlung werden die Directoren diese Arbeit nebst dem, was ferner vor der Mitte des December d. J. noch einlaufen wird, der Beurtheilung unterziehen.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, welches gehörig versiegelt ist, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt sein, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Auch wird den Bewerbern auf's Neue in Erinnerung gebracht, daß auf kurzgefaßte Behandlung großer Werth gelegt wird, indem es sich von Jahr zu Jahr ergeben hat, daß die Verfasser sich sehr benachtheiligen, wenn sie bei ihren Antworten auf Fragen der Gesellschaft die äußere Form vernachlässigen. Die Directoren machen auch auf's Neue bekannt, daß sie unabänderlich beschlossen haben, Abhandlungen, deren Schriftzüge nach ihrer einstimmigen Ansicht undeutlich sind, unbeurtheilt zu beseitigen. Die Abhandlungen müssen von einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben und portofrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, Prof. Dr. W. A. van Hengel zu Leiden, eingesandt werden.

Ferner wird auf's Neue zur Warnung daran erinnert, daß die Verfasser durch Einsendung ihrer Abhandlungen sich verbinden, von

denselben, im Fall sie bekrönt und in den Werken der Gesellschaft gedruckt worden sind, keine neue oder verbesserte Auflage herauszugeben, ohne dazu die ausdrückliche Zustimmung der Directoren erworben zu haben.

Auch werde im Auge behalten, daß das eingelieferte Manuscript einer abgewiesenen Abhandlung das Eigenthum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, daß die Gesellschaft es freiwillig abtrete.

Berichtigung.

In dem Aufsatze des Herrn Prof. Dr. Hamberger über Franz Baader im 1. Hefte dieses Jahrgangs ist S. 109, Z. 10 v. o. zu lesen: **unangreifbaren** statt unerreichbaren.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1867, drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1867.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Ueber den Schwur Gottes bei Sich Selbst.

Ein Beitrag zur Lehre von der christlichen Vollkommenheit.

Von

Ernst Achelis, Pastor zu Hastedt bei Bremen.

Der Schwur Gottes bei Sich Selbst hat in der Heilsökonomie des Alten Bundes eine hervorragende Bedeutung. Als höchste Potenzirung der Aussagen in Betreff Gottes und im Namen Gottes überhaupt, insbesondere der Verheißungen und Drohungen des Herrn, als das *ἐπιδεῖξαι τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτõν*, wie der Hebräerbrief 6, 17 sich ausdrückt, begründet derselbe die Wahrheit des Ausgesagten durch die Zusammenfassung des directen göttlichen Wortes und der höchsten religiösen Gewißheit, des Daseins des lebendigen Gottes. Mit dem Schwure Gottes bei Sich Selbst wird der Grundsatz göttlicher Gnade proclamirt (Hes. 33, 11), wird der allgemeine Rathschluß Gottes zum Heile der Welt geoffenbart (Jes. 45, 23 ff.), werden heilsgeschichtliche Verheißungen Gottes den Empfängern der göttlichen Offenbarung gegeben (1 Mos. 22, 16 ff. Jes. 54, 9. Ps. 110, 4; 89, 4. 36; 132, 11 u. a. St.), werden die unabänderlichen Verkündigungen des Strafgerichtes Gottes über einzelne Glieder oder Theile, wie über die Gesammtheit Seines ungehorsamen Volkes eingeleitet (4 Mos. 14, 21. 28; 32, 10. Ps. 95, 11. Hebr. 3, 11. 18. 1 Sam. 3, 14. Am. 6, 8. Jer. 44, 26. Hes. 33, 27; 34, 6 u. a. St.). Dies Hervortreten des Schwures Gottes

sowohl bei bedeutenden Wendepunkten der Geschichte Israels, als bei der Offenbarung des innergöttlichen Lebens und Seines umfassenden Heilswillens, gibt einen ausreichenden Grund, denselben einer besonderen Untersuchung in diesen Blättern zu unterziehen; von vornherein wird anzunehmen sein, daß die Bedeutung des Schwures Gottes eine nicht unwichtige Stelle in dem ganzen Organismus der Schriftbegriffe einnehmen, daß von der richtigen Erfassung seiner Bedeutung ein klärendes Licht auf andere Schriftlehren fallen werde. Das Alte Testament selbst, dem der Schwur Gottes in specifischer Weise angehört, gibt über die Bedeutung desselben keinen hinreichenden Aufschluß; die verschiedenen Formeln, unter welchen er vorkommt, wie בִּי נִשְׁבַּעְתִּי (1 Mos. 22, 6), oder חַי־אָנִי (4 Mos. 14, 21. 28. Hes. 33, 11. 27; 34, 8 u. a. St.), oder נִשְׁבַּעְתִּי בְקָדְשִׁי (Ps. 89, 36), oder נִשְׁבַּעְתִּי בִּשְׁמִי הַגָּדוֹל (Jerem. 44, 26), oder נִשְׁבַּע בְּנַפְשׁוֹ (Am. 6, 8), sind eben nur Formeln, die in verschiedener Weise dasselbe zum Ausdruck bringen, denen allen die Eine Bedeutung des Schwures Gottes zu Grunde liegt, die aber diese selbst nicht zu erklären vermögen. Um eine sichere Basis für unsere Deutung zu gewinnen, sind wir demnach genöthigt, weiter zurückzugehen, das Subject des Schwörenden zunächst außer Betracht zu lassen und von dem Acte des Schwörens bei Gott nach der Lehre der heiligen Schrift unsern Ausgangspunkt zu nehmen. Das alttestamentliche Gesetz und seine Bestimmungen über den Eidschwur würden sich freilich zuerst der Untersuchung darbieten, und ein den Stufen der Gottesoffenbarung folgendes Fortschreiten durch die Propheten zum Neuen Bunde in mancher Beziehung sich empfehlen; allein da nach dem alten Satze: Vetus Testamentum in Novo patet, und nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn Jesu (Matth. 5, 17—20) Sein Wort die Entfaltung der im Gesetz und in den Propheten niedergelegten fruchtbaren Keime des vollen und ganzen Gotteswillens ist, so scheint es dennoch angemessen, sofort in die volle Klarheit des Neuen Testamentes selbst hineinzuschauen und mit ihrem Lichte das kommende Licht und dessen noch untermischte Schatten zu beleuchten.

Wir haben eine bestimmte Erklärung des Herrn über den Eidschwur in der bekannten Stelle Matth. 5, 34 ff., zugleich der

Haupt-Lehrstelle über den Eidschwur im ganzen Neuen Testament. Sie ist besonders durch ihren Anfang (V. 34) und durch ihren Schluß (V. 37) von je und je eine crux interpretum gewesen. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß die beiden Verse unmittelbar den Eindruck machen, daß der Herr den Eidschwur überhaupt, und zwar mit Zurückführung desselben auf seine letzte Quelle, das *πονηρόν*, oder noch schärfer: den *πονηρός*, verbietet, in vollem Einklang mit Jak. 5, 12, aber im Widerspruch gegen Gebot und Verheißung des Alten Testaments (2 Mos. 22, 10. 5 Mos. 6, 13 u. a. St. Jes. 45, 23), in Widerspruch gegen die trotz aller von Anfang der christlichen Kirche an bei einzelnen Parteien vorhandenen Opposition dennoch bestehende Praxis der christlichen Kirche, vor Allem in Widerspruch mit Seiner eigenen (Matth. 26, 63. 64) und Seiner Apostel Praxis (2 Kor. 1, 23 u. a. St.). Dieser Widerspruch forderte eine Lösung, die man, wie das ja am nächsten liegt, dadurch herbeizuführen sucht, daß man unter Hinweis auf das Fehlen des ausdrücklichen Verbotes in den Worten Jesu, bei Gott Selbst zu schwören, behauptet, der Herr rede hier durchaus nicht vom eigentlichen Eide, sondern von dem leichtsinnigen (battologischen) Schwören, wie es bei den Juden Statt hatte, die sich bei ihrem Schwören hüteten, den Namen Gottes zu gebrauchen, aber eben deshalb sich an ihren Schwur (sowohl an den assertorischen wie an den promissorischen) nicht gebunden erachteten. Die mitunter versuchte sprachliche Begründung dieser Ansicht, nämlich die Unterscheidung zwischen *ὀμνύειν* und *ὁρκίζειν* oder *ὅρκον ποιεῖσθαι* ist offenbar verfehlt, da die classische Gräcität eine solche Unterscheidung durchaus nicht kennt, der neutestamentliche Sprachgebrauch aber nirgends eine Andeutung dafür gibt, ja in Jak. 5, 12 den *ὅρκος* ausdrücklich in dem *ὀμνύειν* mitenthalten sein läßt. Andererseits ist freilich zuzugeben, daß der Herr auf den Mißbrauch des Schwures bei Seinen Gegnern, der mit arger Wortklauberei (vergl. Matth. 23) verbunden war, bestimmte Rücksicht nimmt; sie hielten den Eidschwur nach Gottes Gesetz in Ehren, aber mit ihren Schwüren beim Himmel, bei der Erde u. s. w. trieben sie ein lügenhaftes Unwesen, weshalb Sich auch der Herr veranlaßt sieht, alle jene dort beliebten Schwurformeln namentlich

zurückzuweisen. Allein auch angenommen, der Herr wollte hier den Eid selbst nicht besprechen, sondern nur jenes „leichtsinnige" Schwören untersagen, so läßt sich die Frage doch nicht umgehen, welches die innere Stellung des Herrn zum Eidschwure sei, den Er V. 33 von vornherein erwähnt. Auf diese Frage ist aber nur eine doppelte Antwort möglich; entweder hat der Herr den Eid als berechtigt, ja geboten, anerkannt, oder Er hat denselben ebenso verworfen, wie das von Ihm bestrittene „battologische" Schwören. Hat der Herr 1) den Eid als berechtigt oder geboten anerkannt und Seinen Angriff nur gegen das „battologische" oder „leichtsinnige" Schwören gerichtet, so ist vor Allem darnach zu fragen, was unter diesem „leichtsinnigen" Schwören des Näheren zu verstehen sei. a) Unmißverständlich und klar ist es, wenn der Unterschied desselben vom Eide — wie z. B. von Rothe geschieht — dem zwischen privatem Schwören im tagtäglichen Leben und gerichtlichem oder öffentlichem Schwören gleichgesetzt wird[a]); nur jenes wolle der Herr verbieten, von diesem rede Er nicht. Man kann sich allerdings dabei auf den Umstand berufen, den Tholuck („Bergpredigt", 4. Aufl., S. 279) anführt, „daß alle die nachher erwähnten indirecten Eidesformeln vor Gericht nicht galten, weil sie nicht als bindend angesehen wurden." Allein, es würde doch jedenfalls zu erwarten sein, daß dieser Unterschied auf irgend eine Weise angedeutet wäre; sprachlich, aus der Unterscheidung von ὀμνύειν und ὁρκίζειν oder ὅρκον ποιεῖσθαι läßt er sich nicht begründen, ja wir glauben behaupten zu können, daß er dem Alten wie dem Neuen Testamente durchaus fremd ist. Die vielfachen Beispiele des Apostels Paulus, die Rothe selbst anführt (Röm. 1, 9. 2 Kor. 1, 23 u. a.) und die doch sämmtlich rein private Schwüre sind, zeugen auf das bestimmteste gegen diese Auffassung; ja das häufige ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν in dem Munde

---

a) Vergl. Rothe, Theolog. Ethik III, § 1076, Anm. 3 (S. 585): „Der eigentliche Schlüssel liegt nämlich wohl darin, daß der Erlöser einen Unterschied macht zwischen Schwören, von freien Stücken und aus eigenem Antrieb, und einen Eid ablegen, der dem Einzelnen von der Obrigkeit auferlegt wird, die ihre Functionen und namentlich auch die richterlichen, ausdrücklich im Namen Gottes ausübt."

Jesu, das auch durchaus Privatbetheuerung ist, würde doch wenigstens gegen V. 37 verstoßen. b) Viel unklarer wird die Fassung, sobald man unter dem „leichtsinnigen" Schwören ein **unnöthiges** („battologisches" im eigentlichen Sinne) versteht. Denn ob ein Schwur unnöthig oder nöthig sei, hängt ganz und gar ab von der Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Aussage oder Zusage; das Urtheil aber über die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit derselben geht naturgemäß wieder rein aus den individuellen Verhältnissen des schwörenden Subjectes hervor. Bei unwichtigen Dingen also, bei denen ein förmlicher Eidschwur unstatthaft sein würde, soll auch der Schwur beim Himmel u. s. w. vermieden werden; dagegen bei wichtigen Dingen — wie paßt da das *μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ* u. s. w.? Und wie paßt zu dem Verbot *μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ* die Begründung: *ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ*? Das Verbot wird durch die Begründung wieder aufgehoben, da dem Israeliten die richtige Erwiederung nahe lag: „Weil das Schwören beim Himmel dem Schwören bei Gott gleich ist, darum schwöre ich nach wie vor beim Himmel; es muß mir gestattet sein, weil das Schwören bei Gott mir gestattet ist" [a]), ganz davon abgesehen, daß das *περισσὸν τούτων* (des *ναὶ ναί* und des *οὒ οὔ*) Alles umfaßt, was über das einfache Ja und Nein hinausliegt, also auch den förmlichen Eidschwur. Aehnlich verhält es sich, wenn man c) das „leichtfertige" Schwören als ein „ohne gebührende Ehrfurcht" geschehendes erklärt. [b]) Denn von der sittlichen Verfassung, in welcher der Schwörende sich befindet, ist hier mit keinem Worte die Rede; nicht das **Wie** des Schwörens, sondern das **Daß** des Schwörens kommt in Betracht; überdies wäre doch auch ein Schwören beim

a) Eine formell und sachlich richtige Argumentation! Vergl. unten die Entwickelung unserer Erklärung. Vergl. auch **Luther's** Exegetica opera latina, ad Genesin, Cap. XXII; Erl. Ausg., Bd. V, S. 238: »Nostris hominibus mos est jurare per fidem, per animam suam...... sed **revera tantundem** est, ac si per Deum ipsum jures.«

b) Vergl. **Tholuck** a. a. O., S. 278, der in seiner Erklärung, „daß der Erlöser die ohne gebührende Ehrfurcht im gewöhnlichen Leben gethanen Schwüre vor Augen habe", diese sub c angeführte Ansicht mit der sub a zurückgewiesenen Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Schwören zu verbinden scheint.

Himmel mit gebührender Ehrfurcht denkbar, und alsdann würde dieser Schwur ebenso erlaubt sein, wie der mit gebührender Ehrfurcht gethane Schwur bei Gott. Als ganz verfehlt nach unserer Ansicht ist es endlich zu betrachten, wenn man d) dem „leichtsinnigen" Schwören den Nebenbegriff des Lügenhaften oder Heuchlerischen anheftet und den Sinn des Wortes Jesu so ausdrückt: „Das Schwören bei Gott ist erlaubt oder geboten; das Schwören beim Himmel u. s. w. ist gleich dem Schwören bei Gott, weil der Himmel Gottes Stuhl ist; darum muß aber das beim Himmel Beschworene ebenso gehalten werden (resp. wahr sein), wie das bei Gott Beschworene."[a]) Also das Verbot Jesu würde sich nicht so sehr gegen das Schwören beim Himmel u. s. w. richten, als vielmehr gegen die unter den Juden Seiner Zeit übliche reservatio mentalis, daß ein solcher Schwur nicht bindend sei. Allein der klare Wortlaut des Ausspruches Jesu ist solcher Fassung auf das schärfste entgegen; denn V. 34 (*μὴ ὀμόσαι ὅλως μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ* u. s. w.) ist allerdings das Schwören beim Himmel selbst, nicht der etwa damit verbundene unlautere Gedanke, verboten; überdies würde auch bei dieser Fassung V. 37 nicht zu erklären sein, und das ganze tiefe Wort des Heilandes würde zu einer fast trivialen Einschärfung der Pflicht der Wahrhaftigkeit herabgedrückt[b]). — Somit bliebe uns nur die 2te Möglichkeit

a) Auch für diese Ansicht tritt Tholuck ein, wenn er a. a. O., S. 280 sagt: „Aus dem Neuen Testamente dienen als Beispiel die unbedachten und gehäuften Schwüre des Petrus (Matth. 26, 72. 74)", — denn diese unbedachten und gehäuften Schwüre des Petrus waren ja Verleugnungen und offenbare Lügen.

b) Eine eigenthümliche Verbindung der sub 1 a b c d angeführten Deutungen gibt Bengel im Gnomon ad Matth. 5, 34: »τὸ omnino utrumque, falso et vere, jurandi genus, non tamen verum juramentum universaliter prohibet . . . . . Valde autem frequens apud Judaeos erat juramentorum abusus, ut ex formulis hic citatis patet, legitimo eorum usu obruto: neque perjurum cum putabant, qui creaturas in jurejurando quamlibet falso allegasset. In Elle schemoth rabba sect. 44 hoc exstat Judaeorum placitum: ‚ut coelum et terra transibunt, sic juramentum per ea conceptum transit.' Plane autem prohibetur res, dum abusus valde grassatus tollitur, verunque usus restituitur.« Einerseits liegt diesen Worten die unstatthafte Unterscheidung

übrig, die de Wette (bei Tholuck a. a. O., S. 279) textgemäß und präcis so ausdrückt: „Der Verwerfungsgrund für alle diejenigen Schwüre, bei welchen Gott nicht unmittelbar selbst angerufen wird, setzt die Verwerfung des Schwures bei Gott selbst voraus.“ Hat aber der Herr, ob auch stillschweigend, den Eid ebenso verworfen wie das battologische Schwören, so mag man dies battologische Schwören deuten, wie man will, es treten doch sofort jene oben genannten Widersprüche in Kraft, und es bleibt dem Exegeten die Aufgabe, eine Lösung derselben auf ganz anderem Wege, als dem bisher eingeschlagenen, zu versuchen. Eine solche Lösung der vorliegenden Schwierigkeit bahnt sich unseres Erachtens dadurch an, daß wir die Gegensätze, in denen sich das Wort des Herrn bewegt, scharf in's Auge fassen. Der erste Gegensatz, den der Herr aufstellt, wird durch das oft wiederholte *ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥήθη* und das *ἐγὼ δὲ λέγω* markirt; es ist also der Gegensatz der Worte Jesu, wenn auch zum Theil gegen den wörtlichen Ausdruck, so doch nicht gegen den Sinn und die Bestimmungen des Alten Testamentes und seines Gesetzes, sondern auf Grund von Matth. 5, 17—20 gegen die Auffassung desselben, wie sie unter den „Pharisäern und Schriftgelehrten“ gäng und gäbe war. Neben diesen Gegensatz tritt aber noch ein zweiter, der durch die ganze sogenannte Bergpredigt sich hinzieht und von dem aus die Sittenlehre der Bergpredigt überhaupt erst ihr Verständniß finden kann, nämlich der Gegensatz, der in dem *τοῖς ἀρχαίοις* und dem *ὑμῖν* ausgesprochen ist. Der Herr redet Seine Worte zunächst zu diesen *ὑμῖν*, zu Seinen Jüngern als Jüngern des Herrn Jesu, und zwar in ihrem persönlichen Verhältniß zum Herrn und Seinem Reiche und Seiner Wahrheit, in ihrem Verhältniß unter einander und in ihrem Verhältniß zu den „Menschen“, d. h. zum *κόσμος*. Seinen Jüngern in ihrem Verhältniß zu einander gebietet nun der

zwischen Schwören und Eid ablegen zu Grunde, nach der Note zu V. 37 auch die des privaten und öffentlichen Schwörens, und andererseits ist das Verbot des Schwurs beim Himmel u. s. w. nach Bengel kein absolutes, sondern ein nur unter der Voraussetzung des bei den Juden in dem Punkte üblichen lügenhaften Mißbrauchs gegebenes. Zu dem Allen gibt der Text selbst keinerlei Recht.

Herr mit bestimmter Rücksicht auf die leichtfertige Behandlung der Schwurformeln unter den Juden, wie auf Veranlassung der verderbten jesuitischen Praxis: μὴ ὀμόσαι ὅλως μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ u. s. w., d. h. weder überhaupt zu schwören, noch (im Besonderen) beim Himmel u. s. w. (oder: ganz und gar nicht zu schwören, auch nicht[a]) beim Himmel), denn der Himmel ist der Thron Gottes — also hat der Schwur beim Himmel eine directe Beziehung zu Gott Selbst und steht mit dem Eide überhaupt, mit dem Eidschwur bei Gott, auf derselben Stufe; noch bei der Erde, noch bei Jerusalem, noch bei dem eigenen Haupte — denn der der Wahrheit aufgeschlossenen Sinn oder, modern zu reden: die christlich vollendete religiöse Weltanschauung sieht überall die waltende Hand des allgegenwärtigen Gottes, von dem Alles abhängig ist und zu dem Alles in directer Beziehung steht; weil der Eid ihnen überhaupt verboten ist, darum ist ihnen auch das

a) Allerdings ist Tholuck im Rechte mit der Frage (a. a. O., S. 279): „Läge ferner in dem μὴ ὀμόσαι ὅλως der Hauptbegriff des Schwörens bei Gott mit eingeschlossen, würde nicht vielmehr das adjungirende μηδέ, als das partitive μήτε zu erwarten sein, wie auch Br. Bauer bemerkt?" Wir wollen nicht leugnen, daß μηδέ für unsere Fassung günstiger und bequemer wäre. Allein lesen wir mit vielen Codd. (Joh. 1, 25): εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὔτε Ἠλίας οὔτε ὁ προφήτης, so ist doch auch hier οὔτε-οὔτε unmöglich partitiv zu verstehen, sondern vielmehr das οὐκ statt οὔτε zu nehmen, so daß zu übersetzen ist: „wenn Du weder Christus bist, noch Elias, noch der Propheten einer". Die besseren Codd. (auch Sinaiticus) lesen zwar zweimal an dieser Stelle οὐδέ, aber Winer (Gramm. des neutestamentlichen Sprachidioms, 6. Aufl., S. 435) bemerkt ausdrücklich, die Verwandlung der Conjunction οὔτε in οὐδέ sei sprachlich unnöthig. Ferner bietet Offenb. 9, 21: καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμακειῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν (auch Sinait., für die Apok. doch eine Autorität ersten Ranges, hat hier dreimal οὔτε) eine brauchbare Analogie, die uns berechtigt, auch Matth. 5, 34 das erste μή statt μήτε zu nehmen und zu übersetzen: „weder überhaupt zu schwören, noch beim Himmel, noch bei der Erde u. s. w." Die Stellung des ὅλως nach dem ὀμόσαι kann doch wohl kaum als Gegengrund geltend gemacht werden. Vergl. Meyer zu Matth. 5, 34—36, der in der Stellung des ὅλως einen besonderen Nachdruck findet; über μηδέ und μήτε vergl. Meyer in der Anm. nach der Erklärung von V. 34—36.

Schwören beim Himmel u. s. w. verboten.[a]) Die Rede und die Betheuerung der Jünger des Herrn sei: Ja, ja und Nein, nein; *τὸ περισσὸν τούτων*, d. h. Alles, was darüber hinausgeht, was mehr ist als die einfachste Aussage, *ἐστίν* — nicht etwa schlechthin *πονηρόν*, sondern — *ἐκ τοῦ πονηροῦ*, d. h. hat seinen Ursprung in dem *πονηρόν* (oder auch, was für unsere Untersuchung hier gleichgültig ist: in dem *πονηρός*), nämlich in dem Bösen, in der Sünde, die in der Welt ist; es ist um der Sünde willen überhaupt vorhanden, so daß, wenn keine Sünde wäre in der Welt, auch alles *περισσὸν τούτων* nicht sein würde. Ihr, meine Jünger, sollt unter einander verkehren in dem Bewußtsein, das eure ganze Handlungsweise durchdringen soll, daß ihr dem *κόσμος* und damit der Macht des *πονηρόν* entnommen seid; das *πονηρόν* hat unter euch keine Macht und alles *ἐκ τοῦ πονηροῦ* keine Stätte, darum sollt ihr unter einander die Wahrheit euerer Aussage nicht bekräftigen durch einen Eid oder einen Schwur, durch irgend Etwas, was mehr ist als Ja und Nein. Der Wandel der Jünger des Herrn soll geschehen wie in der Gemeinschaft Jesu, so vor den Augen und in der Gegenwart des allwissenden Gottes; ihre Worte und Aussagen werden gesprochen in der Gegenwart des Herzenskündigers, also mit freilich stillschweigender, aber nicht minder lebendiger Berufung auf Ihn; ihre einfachen Aussagen mit Ja und Nein sind demnach in Hinblick auf ihre eigene lautere Wahrhaftigkeit an Eides Statt gethan und haben ungeschmälerte Eideskraft (der Jünger Jesu lügt überhaupt nicht, ob er nun einfach aussagt oder dazu schwört); das Vertrauen andererseits, das unter ihnen zu einander herrscht, ist so rein und ungetrübt, daß ihr Ja und Nein willig an Eides Statt angenommen wird[b]). Nicht die

a) cf. Luther, ad Genesin, Cap. XXII; Exeget. opera lat., T. V, p. 238 (Erl. Ausg.): »Quia juramentum per capillos, collum, terram etc. fit per creaturam Dei, hoc est, per id, quod non est nostrum, aut in manu nostra: ergo includunt ejusmodi juramenta Deum ipsum, tametsi nomen Dei non exprimatur.«

b) Wir möchten es vermeiden, mit Meyer (in seinem Commentar zu der Stelle), dem wir sonst mit unserer Erklärung am nächsten stehen, von der idealen Christenheit hier zu reden. Zustände werden vielmehr durch Jesu Wort beschrieben, wie sie, namentlich in den ersten Gemeinden, gar

Berufung auf Gott, diese Kraft des Eides, ist ἐκ τοῦ πονηροῦ — die Jünger des Herrn reden vielmehr jedes Wort unter der stillen Berufung auf Gott —, sondern die ausdrückliche Berufung im Eide oder Schwure, die eben voraussetzt, daß die einfachen Aussagen nicht mit Berufung auf Gott gethan werden, daß ihnen daher nicht unbedingt zu trauen ist. Das πονηρόν, die Sünde, hat einerseits die Wahrhaftigkeit des Einzelnen verderbt und dadurch andererseits das unbedingte Vertrauen in jede Aussage untergraben; deshalb ist ein förmlicher Eid nothwendig, als das die Wahrheit Documentirende; daß er aber nothwendig und überhaupt da ist, ist eben ein Erzeugniß des πονηρόν, welches die ungöttliche Unterscheidung zwischen dem einfachen Ja oder Nein und der Bekräftigung des Ja oder Nein durch einen Schwur oder Eid hervorgebracht hat. In ihrem Verhältniß unter einander, in dem sie als Christen, als Jünger Jesu, Gemeinschaft haben, sollen sie dem Eide keine Stätte gönnen, weil er völlig überflüssig ist, da jede ihrer Aussagen ebenso kräftig und sicher ist wie ein Eid.[a]) Aber so wie sie in Verhältnisse kommen, wo die Macht des πονηρόν noch nicht durch Christi Geist und Leben überwunden ist — und solchen Verhältnissen können sie sich nicht entziehen, so lange sie in der „Welt“ sind —, da ist ihnen der förmliche Eid nicht etwa verboten — denn das ist dem Herrn ganz gleich und kann auch den Seinen ganz gleich sein, weil es im Grunde dasselbe ist, ob sie, wie sie bei aller ihrer Rede es thun, sich in ihrem Herzen ohne Worte auf den allwissenden Gott als Zeugen und Richter berufen, oder mit Worten —, aber sie sollen den Eid in dem Bewußtsein leisten, daß er, ob auch nothwendig, doch aus der Sünde entstanden und um der Sünde willen nothwendig ist[b]).

---

wohl erreichbar machen, und die Jakobus 5, 12 für die Wirklichkeit entschieden verlangt (s. unten).

a) Eine interessante Parallele in Soph. Oed. in Col. V. 647 sqq.: Thes.: „Vertraue meinem Worte; nie verlass' ich Dich.“ Oed.: „Durch keinen Eidschwur bind' ich Dich, dem Schlechten gleich.“

b) Vergl. Stier, Die Reden des Herrn Jesu, I. Theil (die Reden nach Matthäus), S. 159. 160: „So schwöret und betheuert er (der Christ) auch

Der Herr ist also weit davon entfernt, durch Seinen Eid vor dem Hohenpriester (Matth. 26, 63 ff.) in irgend einen Widerspruch zu treten mit dieser Seiner eigenen Vorschrift; jedes Seiner Worte war ohnehin „bei dem lebendigen Gott" gesprochen. Daß freilich der Eid von Ihm gefordert wird, gehört zu Seiner Erniedrigung, indem er dadurch ausdrücklich in die Reihen Derer gestellt wird, von denen es heißt: „alle Menschen sind Lügner", deren einfachem Worte nicht zu trauen ist; daß Er aber dennoch nicht Anstand nahm, den Eid abzulegen, ist eine That Seiner Demuth, in welcher Er nicht Seine eigene Ehre suchte, sondern die Ehre Deß, der Ihn gesandt. Ohne Seine Regel V. 37 zu verletzen, bedient der Herr Sich des *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* vor Seinen Jüngern; Er bedient Sich dieser Betheuerung bei solchen Veranlassungen, wo der mit der Macht des *πονηρόν* gar schwer kämpfende Glaube der Jünger sich nicht so weit erheben konnte, daß er die großen Dinge der Rede Jesu ohne Weiteres sich anzueignen vermochte. Die Schwüre des Apostels Paulus in seinen Briefen sind ebenfalls nicht gegen das Wort des Herrn; wohl aber setzen sie dieses voraus, daß die Gemeinschaft des Apostels mit seinen jungen Christengemeinden noch nicht so war, wie sie sein sollte, theils wegen der Schwachheit ihres Glaubens, theils wegen der noch nicht hinlänglichen Bekanntschaft mit dem Apostel, so daß ihr Vertrauen zu ihm und seiner Wahrhaftigkeit noch nicht ein unbedingtes war.

---

um der Lüge und Ungläubigkeit der Menschen, um des daraus entspringenden Haders willen, und gerade er darf das um so eher, als all' seine Worte, Ja oder Nein, Wahrheitsworte vor Gott geredet, d. h. Eide sein sollen und sind, folglich für den vollkommenen Gottesstaat die Eidesordnung nur dadurch aufhört, daß in ihm der Eid gar nichts Unterschiedenes, Sonderliches vor anderen Aussagen mehr sein kann." Vergl. schon Bucer (bei Tholuck a. a. O., S. 274): »Ita fidos inter vos mutuo et veritatis studiosos esse addecet, si quidem cives vultis esse regni coelorum, ut simplex sive affirmatio sive negatio ad faciendam fidem quacunque in re cuique satis sit. At si quis agat cum iis, qui ea dilectione praediti non sunt, ut simplici affirmationi fidem habeant possitque illis jurando fidem facere rei ad gloriam Dei facientis, nequaquam peccabit jurando.«

In ähnlicher oder in ganz derselben Weise ist auch die mit Matth. 5 parallele Stelle Jak. 5, 12 zu beurtheilen. Jakobus ist weit davon entfernt, nur die Schwurformeln beim Himmel und bei der Erde zu verbieten, wie Huther meint, sondern mit dem *μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον* wird jeder Eidschwur ausgeschlossen. Er wird ausgeschlossen unter den Christen, in ihrer gegenseitigen Gemeinschaft, nicht etwa in ihrem Handel mit der Welt, mit den Heiden und Juden. Hält man diesen Gegensatz zwischen Welt und Christengemeinde (Reich Gottes) fest im Auge, so verschlägt es in der That Nichts, wenn Wiesinger einwendet: „Unserer Stelle gegenüber kann man nicht mehr sagen, daß nur eine ideale, für ganz andere Verhältnisse, als die in Wirklichkeit gegebenen, berechnete Forderung ausgesprochen sei; denn das unterliegt keinem Zweifel, daß Jakobus für seine Forderung unter den wahrlich nicht idealen Verhältnissen seiner Leser die volle Praxis in Anspruch nimmt." Gewiß nimmt er die volle Praxis in Anspruch, ebenso wie der Apostel Paulus (1 Kor. 6) mit seiner Forderung, daß die Christen mit ihren Streithändeln nicht das öffentliche Gericht anrufen sollten, wo es auch ohne Schwüre nicht abging, und von idealen Verhältnissen ist hier gar nicht die Rede. Wohl aber waren es sehr reale Mißstände, wenn in den betreffenden Christengemeinden des Jakobus Eide und Schwüre an der Tagesordnung waren, ein Zeichen, daß die Wahrhaftigkeit der Christen unter einander bedenklich krankte, und daß ein gegenseitiges Mißtrauen daraus hervorgewachsen war, wie es innerhalb der Christengemeinde schlechterdings nicht statthaben durfte. Das Verbot des Eides und der Schwüre fordert Zustände, wie Jakobus sie der Welt, den Heiden, gegenüber in ausgedehntester Weise zu fordern vollkommen berechtigt ist. Er verschlägt auch durchaus Nichts, wenn man unserer Deutung gegenüber, in der wir der Hauptsache nach Meyer folgen, auf die Eidesgebote im Alten Testamente hinweist (2 Mos. 22, 11. 5 Mos. 6, 13; 10, 20. Ps. 63, 12 u. a. St.); denn einerseits ist hier vom Eide bei Gott im Gegensatze zum Eide bei Götzen u. s. w. die Rede, und andererseits hat das Schwörenkönnen bei dem Namen Gottes die Voraussetzung, daß der Name Gottes den Schwörenden geoffenbart

war, und diese Offenbarung war der Ruhm Israels. Daß gleichwohl der förmliche Eid wie jeder Schwur ἐκ τοῦ πονηροῦ sei, daß also jeder Eid und Schwur die Voraussetzung eines πονηρόν habe, wird damit keineswegs geleugnet oder ausgeschlossen; ein Widerspruch mit dem Worte des Herrn Jesu würde nur in dem Falle vorliegen, wenn im Alten Testamente der förmliche Eid bei jeder Gelegenheit geboten, wenn der Eid als solcher ohne nöthigende Veranlassung in absoluter Weise zur gottesdienstlichen Handlung erhoben wäre; aber dieser Fall ist nicht gegeben. Aehnlich verhält es sich mit den Weissagungen von der zukünftigen Bekehrung der Völker zum Herrn, als deren Zeichen „das Schwören bei Seinem Namen" angegeben wird (Jes. 45, 23; 65, 16. Jerem. 12, 16; 23, 7. 8 u. a. St.). Es heißt das nichts Anderes, als daß sie den Herrn erkennen werden, daß der Name des Herrn ihnen werde geoffenbart, daß der Herr Selbst ihnen die höchste religiöse Gewißheit sein werde. Bei Seinem Namen, nicht bei einem andern Namen, werden sie schwören, obgleich auch für sie eine Zeit kommen wird, wo jeder förmliche Eidschwur aufgehoben ist, weil das πονηρόν und damit die Unterscheidung zwischen einfachen Aussagen und förmlichen Eiden und damit die Nothwendigkeit der letzteren, wird aufgehoben sein.

Wir fassen das Gefundene dahin zusammen, daß im Neuen Testamente 1) unter den Jüngern des Herrn jedes Wort lautere Wahrheit sein und ebenso volles Vertrauen fordern soll, wie der ausdrückliche Eid in irgend einer Form. Daher ist ihnen unter der Voraussetzung eines so gestalteten und gereinigten Gemeinschaftslebens der ausdrückliche Eid verboten. 2) Der ausdrückliche Eid setzt eine Unterscheidung der Zuverlässigkeit der einfachen und der beschworenen Aussagen voraus, hat also, wie diese Unterscheidung, seinen Ursprung im πονηρόν und ist ἐκ τοῦ πονηροῦ. 3) Wo jene Voraussetzung des gereinigten christlichen Gemeinschaftslebens nicht vorhanden ist, da versündigen sich die Christen ebensowenig durch einen ausdrücklichen Eid oder irgend einen Schwur, wie sie sich durch eine einfache Aussage oder Behauptung versündigen, weil auch diese in ihrem Munde auf gleiche Weise wie der Eid oder Schwur, im Namen und in der Gegenwart Gottes geschieht.

Wenden wir uns jetzt im Besonderen dem Schwure Gottes bei Sich Selbst zu. Weil Gott keinen Größeren hat, bei dem Er schwören kann, so schwört Er bei Sich Selbst, beruft Sich für die unverbrüchliche Wahrheit Seines Wortes auf die höchste Gewißheit, auf Sein eigenes Dasein, Seine Heiligkeit, Sein Leben, Seine Seele (Hebr. 6). Nach dem gefundenen Resultat unserer Untersuchung können wir uns von vornherein der Anerkennung nicht entziehen, daß das, was der Herr Jesus über den Eid überhaupt gesagt, eine wesentliche Veränderung durch das Inbetrachtnehmen des Subjectes des Schwörenden, hier Gottes, nicht erleiden kann, daß es auch seine Anwendung finden muß auf Gottes Eid; also einmal, daß mit diesem besonderen Schwure Gottes ein Unterschied constatirt ist zwischen der einfachen Aussage Gottes und der beschworenen Aussage, und zum Andern, daß eben deswegen mit dem Schwure Gottes bei Sich Selbst und in seinem Vorhandensein das Vorhandensein eines *πονηρόν* anerkannt wird, um deßwillen dieser Schwur möglich und relativ nothwendig ist, oder mit Einem Worte, daß, wie alles *περισσὸν τοῦ ναὶ ναὶ καὶ οὔ οὔ*, so auch Gottes Schwur *ἐκ τοῦ πονηροῦ* ist. Wir bedürfen wohl nicht der Vertheidigung gegen den etwaigen Vorwurf der Entwürdigung Gottes, der dem oberflächlichen Leser sich aufdrängen möchte; nach allem Erörterten kann das *πονηρόν* ja keineswegs in Gott zu suchen sein, wie es Matth. 5 auch nicht in den Jüngern Jesu gefunden worden ist, sondern wie dort in dem *κόσμος*, d. h. der Menge Derer, die nicht zur Gemeinschaft Christi gehören, so hier in dem Bereich Derer, denen Gott schwört, also im Bereich der Menschheit. An und für sich ist freilich jedes Wort Gottes hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit einem Schwur Gottes gleich, weil es unmöglich ist, daß Gott lüge; aber daß dennoch der Mensch nicht nur, sondern auch Gott Selbst einen Unterschied setzt zwischen dem einfachen und dem beschwornen Gotteswort, daß demnach das beschworne Gotteswort hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit höher gestellt wird, als das nichtbeschworne, das bezeichnet doch deutlich genug das Dasein eines *πονηρόν*. So viel wir sehen, sind auch alle Ausleger dem Wesen nach Eins in der Annahme, daß das *ἐκ τοῦ πονηροῦ* nach unserer Erklärung auch beim

Schwure Gottes statthabe; sie sind auch, soviel wir sehen, von Luther her Eins in der Annahme, daß das *πονηρόν*, um dessen willen Gott schwört, der Kleinglaube der Menschen sei[a]). Weil der Mensch in seinem Kleinglauben der einfachen Zusage Gottes nicht fest vertraue und Glauben schenke, sondern zum Völligwerden seines Glaubens bessere Bürgschaften verlange, so accommodire sich Gott in Seiner herablassenden Liebe dem Bedürfnisse des Menschen und schwöre bei Sich Selbst, damit es dem Menschen leichter werde, an Gottes Wort zu glauben, wie es ihm im Verkehre mit Anderen seines Geschlechtes leichter werde, Vertrauen zu fassen, sobald sie ihr Wort beschworen haben. Also die Voraussetzung des Schwures Gottes, lautet die mehr oder weniger allgemeine Ansicht, ist der Kleinglaube des Menschen, der Kleinglaube ist das *πονηρόν*, aus dem der Schwur Gottes entstanden; wäre der Mensch starkgläubig, so würde er dem einfachen Gotteswort denselben Glauben schenken, der Schwur Gottes wäre überflüssig geworden und würde nicht mehr statthaben. Allein bei näherer Erwägung der besonderen Verhältnisse, bei denen der Schwur Gottes uns berichtet wird, möchten sich bei dieser Auffassung doch manche unlösbare Schwierigkeiten finden. Schon das erste, zu-

---

a) cf. Lutheri exegetica opera latina, Erlangae 1830: enarrationes in Genesin, T. V, p. 238 (Gen. XXII, 16): »Magnum autem et admirandum est, quod et auctor epistolae ad Hebraeos (6, 13) hoc loco vidit et diligenter expendit, quod Deus per semet ipsum jurat. Est enim significatio ardentis animi ineffabili amore et desiderio nostrae salutis, quasi dicat: Tam cupio mihi credi, tam vehementer expeto, meis verbis fidem haberi, ut non solum promittam, sed me ipsum pignori opponam. Non habeo majus, quod oppignorem, quia me majus nihil est, als war ich Gott bin, si non servo promissa, non ero amplius, qui sum.« — p. 239: »Hoc tam sanctum jusjurandum damnabit omnes incredulos, sicut sanctorum Patrum fidem mirabiliter excitavit et auxit.« — p. 240: »Quid posset ad fidem nostram augendam et confirmandam dici aut cogitari certius et firmius? et quid aliud nos nostra incredulitate aut dubitatione agimus, quam quod Deum promittentem et jurantem mendacii arguimus, et quasi in faciem resistentes, dicimus: Domine Deus, tu mentiris?«

gleich das vornehmste Beispiel, das die heilige Schrift vom Schwure Gottes bei Sich Selbst bietet (1 Mos. 22, 16 ff.), erregt nicht geringe Bedenken. Es müßte doch offenbar erwartet werden, daß Abraham beim Empfange des Schwures Gottes sich in Glaubenskampf oder Glaubensschwachheit befunden habe, wo unter den Widerwärtigkeiten seiner Geschicke, unter den Angriffen seiner Feinde das Vertrauen auf Gottes Verheißungen zu wanken drohte; aber gerade im Gegentheil finden wir bei dem Schwure Gottes den Abraham auf der höchsten Höhe seines Glaubenslebens, Gott schwört ihm in unmittelbarer Verbindung mit der höchsten Probe seines Glaubensgehorsams, nachdem er diese in der willigen Opferung Isaak's (vgl. Hebr. 11, 17—19) abgelegt. Oder war die Verheißung Gottes vielleicht so groß, daß sie auch die Kraft des so sehr erprobten Glaubens Abraham's überstieg und daher durch einen Schwur Gottes verstärkt werden mußte? So war es nicht; die Verheißung, die ihm 1 Mos. 22 mit einem Schwure gegeben wird, ist im Wesentlichen ganz dieselbe, die ihm schon 1 Mos. 12 am ersten Anfang seiner Berufung ohne Schwur gegeben war; an diese nicht beschworene Verheißung hatte er damals so geglaubt, daß er um ihretwillen aus seinem Lande zog und seine Heimath und sein Vaterhaus verließ, um in ein anderes, noch unbekanntes Land von dem Herrn sich leiten zu lassen. Und nachdem Abraham so lange dem einfachen Worte seines Gottes geglaubt, nachdem er erst vor Kurzem im Glauben an dieses Wort seinen eingebornen Sohn der Verheißung dahingegeben hatte, sollte er jetzt noch eines Schwures für dasselbe Wort Gottes bedürfen, damit sein Glaube, der in allen Prüfungen bestanden und von jetzt an gar keine besonderen Prüfungen mehr zu bestehen hatte, fest bliebe? Oder prüfen wir die Haltbarkeit der vorgetragenen Ansicht an einem andern Beispiel, an der beschwornen Drohung Gottes 4 Mos. 14, 21. 27 ff. (vgl. Hebr. 3, 11; 4, 3). Wir finden hier den Schwur Gottes sogar zwiefach wiederholt (V. 21 u. 29); aber es ist doch unverkennbar, daß der angegebene Zweck, die Stärkung des Kleinglaubens, ganz und gar nicht passen will. Es liegt ja allerdings ein Kleinglaube Israels vor, aber ein Kleinglaube, der sich nicht äußert in zu stärkender Schwachheit, sondern in unbeugsamem Trotz und Wider-

setzlichkeit, die gebrochen werden soll. Kaum möchte auch Jemand die etwaige Deutung: weil das Volk an die Verheißungen der Barmherzigkeit Gottes nicht glauben wollte, so sollte es durch den Schwur Gottes bewogen werden, an Gottes Strafgerechtigkeit zu glauben, — anders als eine Ausflucht beurtheilen, da eine zwiefach beschworne Drohung Gottes wohl des Menschen Eigensinn und Trotz zu brechen, aber das, was in der heiligen Schrift, auch im Alten Testamente, Glauben genannt wird (Hebr. 11, 1 ff.), zu erwecken nimmermehr im Stande ist.

Versuchen wir die Lösung der Frage auf einem andern Wege. Wir gehen aus von der in dem Vorhandensein des Schwures Gottes constatirten Unterscheidung zwischen einfachen Worten Gottes in Verheißungen und Drohungen und beschwornen Worten Gottes in Verheißungen und Drohungen. Von allen Worten Gottes gilt der Ruhm des Psalmes (33, 4), daß sie wahrhaftig seien, daß Gott Treue hält ewiglich (Ps. 146, 6); und das Wort Bileam's (4 Mos. 23, 19): „Nicht ein Mensch ist Gott, daß Er lüge, noch ein Menschenkind, daß Ihn Etwas gereue; sollte Er Etwas sagen und nicht thun? sollte er Etwas reden und nicht halten?“ ist aus dem innersten Kern der Gotteserkenntniß Israels geredet. Gleichwohl finden wir in einer ziemlich großen Reihe von Aussprüchen des Alten Testamentes die unverschleierte Aussage, daß den Herrn dennoch kein Wort (oder Werk) gereuet, und daß Er es demgemäß zurückgenommen habe, — wir können hinzufügen, wir finden Beides, die Behauptung, daß Gott Reue nicht kenne, und die berichtete Thatsache, daß Gott Etwas gereuet habe, nebeneinander, ohne daß dem frommen Israeliten jemals der Gedanke eines Widerspruchs oder eines Zweifels an der Treue seines Gottes und an der Wahrhaftigkeit Seines Wortes gekommen wäre. Einen sehr zu beachtenden Fingerzeig, den offenbar vorliegenden Widerspruch zu lösen und die Reue Gottes nicht, wie man geneigt sein könnte, als einen Anthropopathismus niedrigster Art anzusehen, bieten uns einige prophetische Stellen. Zunächst Jerem. 18, 7—10: „Plötzlich rede ich wider ein Volk und Königreich, daß ich es ausreißen, zerbrechen und verderben wollte; wo sich aber das Volk bekehret von seiner Bosheit, dawider ich rede, so soll mich auch

reuen das Uebel, das ich ihm gedachte zu thun. Und plötzlich rede ich von einem Volke und Königreich, daß ich es bauen und pflanzen wolle; wo es aber Böses thut vor meinen Augen, daß es meiner Stimme nicht gehorchet, so soll mich auch reuen das Gute, daß ich ihm verheißen hatte zu thun." Wir notiren hier: die Zurücknahme der Drohung Gottes, also die Reue Gottes, ist an die Bekehrung des Volkes, die Reue Gottes hinsichtlich Seiner Verheißung an den Ungehorsam und Abfall des Volkes gebunden. Nachdem der Prophet im 25. Capitel den Zornbecher Gottes über Jerusalem und alle Völker verkündet hat, empfängt er im 26. Capitel den Auftrag, in den Vorhof am Hause des Herrn zu treten und dort den eingehenden Anbetern des Herrn aus den Städten Juda das Wort Gottes zu verkünden (V. 3): „ob sie vielleicht hören wollten und sich bekehren, ein Jeglicher von seinem bösen Wege, damit mich auch reuen möchte das Uebel, das ich gedenke ihnen zu thun um ihres bösen Wandels willen". Auch hier dieselbe Erscheinung wie 18, 7—10; die Reue Gottes in Betreff Seiner Drohung wird an die Bekehrung des Volkes geknüpft, wie der Prophet im 19. Verse desselben Capitels auf die Reue Gottes in Bezug auf die dem Hiskia geredete, aber wegen seiner Furcht vor dem Herrn und seines Flehens nicht ausgeführte Drohung hinweiset. Aehnliche Stellen, die dasselbe beweisen, sind Am. 7, 3. 6 u. Jon. 3, 9. 10. Wir irren nicht, wenn wir behaupten, daß alle in einfachem Worte Gottes gegebenen Verheißungen und Drohungen Gottes, von denen die heilige Schrift uns berichtet, nur unter bestimmten Voraussetzungen ausgesprochen sind, die Verheißungen Gottes unter der bestimmten Voraussetzung bleibender Frömmigkeit und bleibenden Wohlverhaltens, die Drohungen Gottes unter der bestimmten Voraussetzung unbußfertiger Gesinnung und des Verharrens in Gottlosigkeit. Häufig finden wir nun diese Voraussetzungen mit klaren Worten erwähnt, häufig sind sie aber auch nicht genannt, aber nichtsdestoweniger sind sie auch da vorhanden; sie konnten verschwiegen werden, weil dem religiösen Bewußtsein des Israeliten, der mit seinem Gott in einem lebendigen Verkehre stand, namentlich auch der Erkenntniß göttlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit, diese Voraus-

setzungen sich von selbst verstanden. Wurden nun die Voraussetzungen der göttlichen Verheißung oder Drohung von Seiten des Volkes Israels nicht erfüllt, also verharreten sie nicht in der Furcht des Herrn, resp. in dem Abfall des Unglaubens, so fiel die Verheißung resp. die Drohung natürlich dahin, sie war damit ohne Weiteres aufgehoben — und für dieses Dahinfallen und Nichteintreffen des geredeten Gotteswortes hat die heilige Schrift den keineswegs anthropopathischen[a]) Ausdruck: es reuete Gott[b]). Es liegt auf der Hand, daß damit der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes nicht im Allergeringsten zu nahe getreten ist, daß eine solche Reue vielmehr geradezu ein Postulat des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit war. Andererseits aber geht auch dieses daraus hervor, daß das unter gewissen Bedingungen und Voraussetzungen gesprochene Wort Gottes in Verheißung und Drohung nur eine bedingte, nicht eine unbedingte, Zuverlässigkeit beansprucht, daß es vielmehr hinweist auf eine andere Art des Wortes Gottes in Verheißung und Drohung, das ganz bedingungslos geredet unbedingte Zuverlässigkeit beansprucht, das also ganz unabhängig ist von des Menschen Verhalten und jedenfalls sich erfüllen wird. Und dieses bedingungslos gesprochene, daher unbedingt zuverlässige Wort des Herrn in Verheißung und Drohung, der *λόγος ἐπιδεῖξας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ*, wie Hebr. 6, 17

---

a) Ein Anthropopathismus würde nur in dem Falle vorliegen, daß von der Präscienz und Prädestination Gottes aus die Behauptung, daß die Verheißungen und Drohungen Gottes unter bestimmten Voraussetzungen gegeben seien, mit Grund bestritten werden könnte; das aber bezweifeln wir.

b) Der Gebrauch des Ausdrucks von der Reue Gottes auch bei Werken des Herrn, die rückgängig gemacht werden, bietet nach Obigem keine Schwierigkeit. 1 Mos. 6, 6. 7 u. 1 Sam. 15, 11. 35 ist es die Bezeichnung der völligen Zweckverfehlung; daß die Menschen resp. Saul dem Zweck ihrer Erschaffung, resp. Erwählung einigermaßen entsprechen würden, war die bestimmte Voraussetzung ihrer Erschaffung resp. Wahl. 2 Sam. 24, 16. 17 glauben wir in den Worten David's die Deutung zu sehen; die Erweckung der darin kundgegebenen bußfertigen Gesinnung des Königs war der Zweck bei der Verhängung des Uebels über das ganze Land, war die Voraussetzung, bis wieweit die Pestilenz fortschreiten sollte. Aehnlich Jer. 42, 10.

sagt — **das eben ist das beschworne Wort des Herrn**, **das die Bedeutung des Schwures Gottes bei Sich Selbst.**[a]) Daß daher von einer **Reue** Gottes bei diesen beschwornen Worten Gottes nicht die Rede sein kann, liegt klar am Tage, und nirgends findet sich in der heiligen Schrift auch nur eine Spur davon, daß das beschworene Wort nicht eingetroffen oder zurückgenommen sei. Aber es ist auch deutlich, wo wir bei dem Schwure Gottes das *ἐκ τοῦ πονηροῦ* zu suchen haben; nicht etwa in dem Kleinglauben des Menschen, sondern in seinem Wankelmuth, in der Möglichkeit des Abfalles von dem lebendigen Gott, die es nothwendig machte, die einfachen Verheißungen des Herrn nur unter gewissen Bedingungen auszusprechen und zwischen ihnen und dem Schwure Gottes zu unterscheiden. Wäre dies *πονηρόν* in der Menschheit nicht da, d. h. wäre ihre Entwickelung eine ungestört fortschreitende und normale, dann fielen alle Dro-

---

a) In eigenthümlicher Unklarheit bewegt sich die Erklärung des neuesten Commentators der Genesis J. P. **Lange's**, S. 273: „Das Schwören Gottes bei Ihm Selbst ist ein anthropomorphischer Ausdruck für die unwiderruflich gewisse Zusage Jehova's, für welche Er so zu sagen das Bewußtsein S iner Persönlichkeit einsetzt zum Pfande, wie sich diese Zusage abdrückt in der vollkommenen Versiegelung der Glaubenszuversicht des gläubigen Patriarchen. Von dem Schwure Gottes kann Abraham nur Gewißheit haben durch den ewigen Widerhall desselben in seinem Herzen.“ Anthropomorphisch (soll heißen: anthropopathisch) ist überdies der Ausdruck durchaus nicht mehr, als der einfache, so oft wiederkehrende: „Gott **sprach**.“ Wenn L. aber zum Beweise der Richtigkeit seiner Erklärung hinzufügt: „**Daher** ist dieser Schwur auch überall mitgesetzt, wo die Vollendung der Glaubenszuversicht gesetzt ist“, so beweist dies sehr wenig, indem es namentlich auf alle beschworenen Drohungen Gottes gar keine Anwendung findet. — Unsere obige Erklärung schließt natürlich nicht aus, daß auch unter den *nicht* beschworenen Worten Gottes bedingungslos gesprochene und daher unbedingt zuverlässige Worte sein können; nur wo das Unbedingte und *Unwandelbare* **mit Betonung** hervorgehoben werden soll, steht der Schwur Gottes. Daher das *περισσότερον βουλόμενος ἐπιδεῖξαι* Hebr. 6, 17; daher auch die Erscheinung, daß oftmals einfache Worte Gottes sowohl wenn sie unbedingte Rathschlüsse Gottes bezeichnen, als auch, wenn die Bedingungen, unter denen sie gesprochen wurden, erfüllt sind, als beschworne Gottesworte citirt werden. Vergl. Jes. 54, 9 mit 1 Mos. 9, 11. Ps. 89, 4. 36; Ps. 132, 11 mit 2 Sam. 7, 12 ff.

hungen Gottes von selbst hinweg und die Verheißungen des Herrn wären den beschwornen Worten gleich; sie würden bedingungslos ausgesprochen und unbedingt erfüllt, ohne für die Reue Gottes einen Raum zu lassen.

An den einzelnen Stellen, worin des Schwures Gottes Erwähnung geschieht, wird sich unsere Deutung erproben müssen. Am leichtesten springt in's Auge, warum Hes. 33, 11 das Wesen der göttlichen Gnade, daß Er kein Gefallen habe am Tode des Sünders u. s. w. beschworen wird; die Gnade des Herrn ist eben in der Tiefe des göttlichen Lebens selbst begründet, und kein Verhalten des Menschen kann Gott je dazu bewegen, daß Er Sich Selbst verleugne und Gefallen finde an dem Verderben Seiner Menschen. Groß und selig ist die beschworene Heilsverheißung Jes. 45, 23. 24; auch sie ist in dem ewigen Rathschluß Gottes, dem unabänderlichen, begründet, und Seine Gnadenmacht und Weisheit bürgt dafür, daß Er Seinen Rath durchführen werde trotz aller Sündenmacht der Welt; das Neue Testament, u. A. Phil. 2, 10ff., wiederholt ja dieselbe Verheißung an vielen Orten. Auf dieselbe Stufe unbedingter Zuverlässigkeit, wie die ewige Gnade des Herrn und Sein ewiger Heilsrathschluß für die Welt, treten die den Menschen, sei es Einzelnen, sei es ganzen Abtheilungen, oder gar der Gesammtheit des Volkes beschworenen Zusagen Gottes. Wir finden Beides beschworen, Verheißung und Drohung. Durch die beschworene Verheißung wird dem Menschen ein Segen zugesprochen, der ihm nicht mehr entgehen kann, durch die Drohung ein Verderben, dem es nicht entfliehen kann, das unaufhaltbar, auch durch Buße und Bekehrung unaufhaltbar, über ihn hereinbricht. Es ist für den auf Gottes Wort und Wege merkenden Christen etwas überaus Tröstliches, daß, während die beschworenen Heilsverheißungen Gottes die fernsten Zeiten und viele Völker umfassen, die beschworenen Drohungen sich stets beschränken auf Israel und zwar auf sein Geschick für eine kurze Zeit, für einzelne Geschichtsereignisse und Geschichtsperioden, die mit der schließlichen Heilsvollendung nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehen und die einstige Theilnahme an dieser Heilsvollendung nicht verkümmern (Jes. 54, 8). Der Herr schwört, der aus Egypten geführten, in knechtischem

Sinne und fleischlichem Begehren demoralisirten, zu jeder Entsagung irdischer Genüsse um des Lebens der Verheißung willen ganz unfähigen Generation des Volkes Israel (4 Mos. 14), daß sie in der Wüste sterben werde. Auch durch ernstliche Buße konnte dies Wort nicht rückgängig gemacht werden, weil diese Generation zu der opferfreudigen Glaubenskraft, die zur Besitznahme des gelobten Landes erforderlich war, nicht mehr herangezogen werden konnte. Dem Hause Eli wird 1 Sam. 3, 11 ff. von Gott geschworen, daß seine Missethat nicht solle versöhnet werden, weder mit Schlachtopfer, noch mit Speisopfer ewiglich; denn die im Hause des Hohenpriesters begangenen Frevel sind der Art, daß das heilige Amt nicht erblich sein konnte (das ist das Nichtversöhntwerden der Missethat), daß das Geschlecht des Eli davon mußte ausgeschlossen werden, wenn das Amt seine Würde und Heiligkeit im Bewußtsein des Volkes Israel nicht verlieren sollte. Daß die Drohung nicht mehr besagen will, geht aus der Antwort Eli's V. 18 und aus der weiteren Geschichte des Hohenpriesters und seiner Söhne hervor. Aehnlich verhält es sich mit den Drohungen Gottes Jerem. 44, 26. Hes. 33, 27; 34, 8. Am. 6, 8 u. a. St. Hinsichtlich des letztcitirten Wortes ist zu bemerken, daß Am. 7, 1—6 zwei zwischeneingeschobene, nicht beschworene Drohungen Gottes auf die Fürbitte des Propheten in „der Reue Gottes" zurückgenommen werden, dagegen die 6, 8 beschworene Drohung 7, 7 ff. sofort wiederholt wird, als die nicht zurückgenommen werden kann. Es bezeugen uns diese Schwüre Gottes, wenn sie auch nicht die Betreffenden von dem zukünftigen Heile völlig ausschließen, doch die sehr ernste Thatsache, daß einzelne Menschen sowohl wie ganze Geschlechter eines Volkes durch ihre Sünde auf eine so tiefe Stufe des sittlichen Verderbens hinabsinken können, daß sie für die Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden, für die Fortführung der Heilsoffenbarung untauglich werden, so daß, um die Entwickelung des Reiches Gottes nicht zu beeinträchtigen, nichts Anderes übrig bleibt, als sie in verschiedenen Graden bis zur Hinwegnahme von der Entwickelungsstätte des göttlichen Reiches, von der Erde, zurückzustellen. Um so größer und erhebender tritt uns die andere Seite des Schwures Gottes bei Seinen Verheißungen,

die den Einzelnen gegeben sind, entgegen. Neben Jes. 54, 9, in dessen erstem Theile auf 1 Mos. 9, 11 ff. zurückgewiesen wird, und dessen zweiter Theil dem in den Leiden der babylonischen Gefangenschaft geläuterten Kerne des Volkes die nicht mehr untergehende Gnade und Huld des Herrn zusagt, nimmt die dem Abraham beschworene Verheißung 1 Mos. 22, 16 ff. unsere Aufmerksamkeit vor Allem in Anspruch. Schon oben wurde bemerkt, daß der Schwur Gottes hier wesentlich denselben Inhalt hat, wie die einfache Zusage Gottes 1 Mos. 12, 1 ff. Im Anfange des Glaubenslebens und der Glaubensentwickelung des Abraham wird ihm der Segen des Herrn für sich und seine Nachkommen verheißen; es ist ein Wort Gottes, das unter der Bedingung und Voraussetzung ausgesprochen ist, daß Abraham der Stimme des Herrn gehorchen und durch seinen Glauben ein solches Wohlverhalten an den Tag legen werde, daß er des Empfanges der Verheißung fähig und würdig sei, der Stammvater des Volkes Gottes zu sein. Die Voraussetzung und Bedingung der Verheißung ward von Abraham, ob auch unter verschiedenen Schwankungen, erfüllt; die Führung des Herrn ward ihm eine Erziehung zum Glauben; durch fortschreitende schwere Prüfungen seiner Geduld und seines Vertrauens wurde er versucht, und in dem Kampfe der Versuchung wuchs seine Glaube und seine Kraft. Den Höhepunkt seines Glaubensgehorsams bezeichnet die willige Opferung des Sohnes der Verheißung, eine That, deren innerer Grund bei Abraham nur die Hebr. 11, 17 ff. ausgesprochene Hoffnung sein konnte, — und als dieser Höhepunkt der Glaubensprüfung und Glaubensbewährung von Abraham erreicht war, als er im willigen Gehorsam Gottes höchste Verheißung Gotte Selbst zum Opfer gebracht, da wird ihm das bedingungsweise 1 Mos. 12 gesprochene Wort bedingunglos durch einen Schwur Gottes zugesagt. Dieser Schwur Gottes hat offenbar die sehr wichtige Bedeutung, daß Abraham jetzt in seinem Glauben völlig bewährt und erstarkt erfunden wurde, daß er eine so vollendete Höhe und Festigkeit des Glaubens erreicht hatte, daß weitere Aufgaben nicht mehr nothwendig, daß höhere Ziele für seinen Glauben nicht mehr zu erreichen waren. Das Leben Abraham's ist hier zu einem Ruhepunkt, sein inneres Glau-

bensleben zum Ruhepunkt der Vollendung gekommen; obgleich er noch lange Jahre in den Hütten des verheißenen Landes wohnte, weitere Glaubensprüfungen und eine weitere Glaubensentwickelung finden nicht mehr statt. Somit bezeugt der Schwur Gottes an Abraham, daß allerdings für den Menschen in seinem Erdenleben eine Vollendung des Glaubens und des Gehorsams erreichbar ist, welche die Möglichkeit eines Abfalles, eines Falles aus der Gnade, völlig ausschließt. —

Wir haben in der Ueberschrift die Untersuchung über den Schwur Gottes bei Sich Selbst einen Beitrag zur Lehre von der christlichen Vollkommenheit genannt. In der dem Abraham beschworenen Verheißung und ihrer Deutung ist der Punkt erreicht, von wo aus auf diese Lehre unseres Erachtens ein helles Licht fällt, das um so mehr erleuchtet, als es schon am Anfange aller Heilsoffenbarung Gottes auf den Leuchter gestellt ist. Wenn schon hier, auf der ersten Stufe der Gnadenoffenbarung des Herrn bei Abraham, eine solche Glaubensvollendung möglich war, wieviel mehr auf der letzten Stufe derselben Offenbarung, wo am letzten der Tage die Gnade und Wahrheit in dem Licht und Leben der Welt, in Christo Jesu, erschienen ist. Wohl werden die Aufgaben des Glaubens mit jedem Fortschritt der Offenbarung Gottes größer, wohl werden immer neue und tiefere Gebiete des inneren und äußeren Lebens in den Bereich des vom Glauben zu Durchdringenden hineingezogen, bis in Christo die Offenbarung Gottes ihren Abschluß empfängt; erst der rechtfertigende Glaube an den erschienenen Erlöser hat, sowohl nach seinem Gegenstande, wie nach seiner Aufgabe, seine vollendete Gestalt, so daß er erst mit der vollendeten Heiligung des Menschen sich auswirkt; — aber je größer die Aufgabe, um so größer die Hülfe, und mit der Erweiterung der von ihm zu durchdringenden Gebiete hält die Zunahme der intensiven Kraft des Glaubens gleichen Schritt. So stehet demnach die christliche Kirche in demselben Verhältniß zur Erreichbarkeit der Vollendung ihres Glaubens, wie einst Abraham zur Erreichbarkeit der Vollendung seines Glaubens stand, ganz nach Maßstab der jedesmaligen Stufe der Offenbarung und der durch sie gestellten Aufgaben des Glaubens. Wenn der Schwur Gottes bei Sich Selbst,

der dem Abraham zu Theil geworden ist, dies Doppelte bezeugt: 1) daß er zu einer Stufe seines Glaubenslebens emporgekommen ist, wo ein Rückfall aus dem Glauben und damit aus der Gnade nicht mehr möglich ist, und 2) daß diese Stufe von ihm nach dem Zeugniß seiner Geschichte mit der Vollendung seines Glaubens erreicht ward, so sehen wir kein Hinderniß, dies doppelte Zeugniß ungeschmälert auf die Bürger des Neuen Testamentes zu übertragen. Auf die alte Streitfrage zwischen der reformirten und lutherischen Kirche, von denen die erstere mit bestimmter Rücksicht auf das Prädestinationsdogma behauptet, der Fall eines wiedergebornen Menschen sei vermöge seiner ewigen Vorherbestimmung zur Seligkeit unmöglich, die letztere dagegen die Möglichkeit eines Falles aus der Gnade auf allen Stufen des christlichen Heilsweges statuirt, können wir des Näheren hier nicht eingehen; es liegt außerhalb der Grenzen unserer Arbeit. Aber auf die genannte Streitfrage fällt hier insofern ein Licht, als es allerdings, wenn anders unsere Deutung des Schwures Gottes richtig ist, feststeht, daß zwar nicht jeder Wiedergeborne von der Möglichkeit des absoluten Falles aus der Gnade ausgeschlossen ist — das ist hierdurch nicht bewiesen —, wohl aber, daß es eine Höhe des Glaubenslebens während des Wandels auf Erden gibt, wo die Heilsgewißheit, der ewigen Gnade des Herrn ewig theilhaftig zu bleiben, eine absolute ist; die Zusagen des Herrn Joh. 10, 27 ff. treten dann als unbedingte auf. Andererseits befürchten wir nicht, mit der Schriftlehre in irgend eine Disharmonie zu treten durch die Behauptung, daß die Stufen der Kraft des Glaubens[a]), „der die Herzen reinigt“ (Apg. 15, 9), sich mit den erreichten Stufen der Heiligung vollständig decken, daß also eine Vollendung des Glaubens und seiner Kraft auch eine Vollendung der Heiligung einschließt oder mit andern Worten die christliche Vollkommenheit erreicht sein läßt. Die Lehre von der im Erdenleben zu gewinnenden christlichen Vollkommenheit, die sich unter einigermaßen oberflächlichem Begriff der Vollkommenheit u. A. im Methodismus findet, mit der schrift-

a) Vergl. auch C. J. Nitzsch, System der christlichen Lehre. 6. Aufl., § 144: Stufen des Glaubens.

mäßigen Tiefe des Begriffes dagegen von Schrifttheologen, wie Gottfried Menken, vertheidigt wird, hat in dem Schwure Gottes somit auch einen nicht zu verachtenden Stützpunkt gewonnen. Endlich, um unsere Andeutungen mit einem Blick über das Erdenleben hinaus zu vervollständigen und zu schließen, so wird auch die Lehre vom Hades und der ersten Auferstehung in den Kreis hineinzuziehen sein, auf den die Lehre vom Schwure Gottes einen Einfluß ausübt. Wir verzichten auf eine nähere Darlegung dieser Verhältnisse und verweisen nur auf die in der Schrift von J. K. Oertel: „Hades", 1863, § 13, S. 37 ff. (vergl. auch H. W. Rinck: „Vom Zustand nach dem Tode", 2. Aufl., 1866, S. 162 ff.) vorliegende Behandlung der Frage, mit der wir uns in voller Uebereinstimmung wissen.

2.

Die Dauer des zweiten Tempelbaues.

Zugleich ein Beitrag zur Kritik des Buches Esra.

Von

Prof. D. Eb. Schrader in Zürich.

Bekanntlich lautet der Bericht des Buches Esra über den Bau des zweiten Tempels dahin, daß derselbe im zweiten Jahre der Rückkehr der Israeliten aus dem Exile unter der Regierung des Cyrus begonnen habe, dann aber in Folge der Anfeindungen der Samaritaner bis in das zweite Jahr des Darius (Hystaspis) liegen geblieben und erst in Folge der prophetischen Wirksamkeit des Haggai und des Sacharja in diesem Jahre wieder aufgenommen sei, worauf der Tempel dann im sechsten Jahre jenes Königs schließlich sei vollendet worden (vgl. Esra 3, 8 bis 6, 15). Gegen diese Darstellung erheben sich nun aber sofort einige Bedenken. Sehen wir uns nämlich gleich den Anfang des fünften, chaldäisch

geschriebenen Capitels etwas genauer an, so lauten hier die Worte nicht etwa, wie traditionelle Annahme, so, als ob der Tempelbau zur Zeit der Wirksamkeit der Propheten Haggai und Sacharja, also zur Zeit des Darius, wieder aufgenommen sei; es hat nach dem Wortlaute dieser Stelle vielmehr durchaus den Anschein, als ob von dem Erzähler berichtet werden wolle, daß um jene Zeit der Bau des zweiten Tempels überall erst begonnen habe. Es heißt V. 2: „Um diese Zeit (während der prophetischen Wirksamkeit des Haggai und des Sacharja) erhoben sich Serubbabel, der Sohn Schealthiel's, und Josua, der Sohn Jozadak's, und fingen an zu bauen (וְשָׁרִיו לְמִבְנֵא) das Haus Gottes zu Jerusalem." Man sagt hier kurzab: „fingen an zu bauen" stehe für „fingen wieder an zu bauen"[a]); wie solches aber so ohne Weiteres möglich sei, ist nicht abzusehen. So wie die Worte lauten, sagen sie nicht etwa eine Wiederaufnahme des Baues, sondern die Inangriffnahme eines solchen überhaupt aus. Daß aber etwa der chaldäischen Sprache die Fähigkeit gefehlt habe, den Begriff „wieder, von Neuem etwas thun", auszudrücken, wird doch wohl Niemand im Ernste behaupten wollen. Wie dem Hebräer zu diesem Zwecke bekanntermaßen theils Adverbien wie עוֹד und שֵׁנִית, theils Verba wie שׁוּב und הוֹסִיף zu Gebote standen, so bediente sich der Aramäer zu dem gleichen Zwecke theils eines Adverbiums, wie תוּב oder תִּנְיָנוּת, theils eines Verbums, wie אוֹסִיף (אוֹסֵף). Warum also, schwebte überall ein derartiger Gedanke dem Verf. vor, sagte er nicht z. B. בֵּאדַיִן קָמוּ וְאוֹסִיפוּ לְמִבְנֵא[b])? Steht nicht, wenn der Schriftsteller eine solche Ausdrucksweise vermied, zu vermuthen, daß er eben das, was sie aussagen würde, eben auch nicht aussagen wollte?[c]) Nicht günstiger der Darstellung des Tempelbaues, wie

---

a) Vergl. Bertheau in seinem gründlichen und die Wissenschaft vielfach fördernden Commentare über die Bücher Esra, Nehemja und Esther. Leipzig, 1862, S. 74: „Das Anfangen ist nach Cap. 3, 8—10 ein Wiederanfangen."

b) Vgl. Targum Onkelos zu 1 Mos. 8, 10: ואוסיף שלח ית יונה.

c) Man täusche sich auch nicht dadurch, daß man sich etwa darauf beruft: בנה „bauen" stehe ja im Alten Testament wiederholt vom Wiederaufbauen, vom Neubauen. Dies ist vollkommen richtig; aber hier handelt es sich

sie sich jetzt im Buch Esra findet, lautet in eben demselben 5. Capitel, in einem Schreiben des Landpflegers Thatnai an den König Darius, der 16. Vers, wo es in einem Referate des Landpflegers über die ihm von den Juden hinsichtlich des Tempelbaues gemachten Angaben wörtlich heißt: „Darauf ist dieser Scheschbazar gekommen, den Grund zu legen[a]) zum Hause Gottes zu Jerusalem, und von da an und bis jetzt wird es gebauet, ist aber noch nicht vollendet.“ Wir erfahren aus dieser Bemerkung zwar noch nichts Bestimmteres über den Beginn des Baues, da die Gründung des Tempels durch das „darauf“ (אֱדַיִן) nur im Allgemeinen als später denn das vorher V. 13—15 Berichtete fallend bezeichnet wird. Dagegen aber, sollte ich meinen, haben die Worte: „von da an und bis jetzt wird es gebauet“ zur nothwendigen Voraussetzung, daß der Bau vom Beginne desselben bis zur Gegenwart der Redenden ohne irgend eine bedeutendere Unterbrechung von Statten ging. Daß diesen Eindruck die Worte auf jeden Unbefangenen machen, erhellt auch aus der Bemerkung Bertheau's in dessen Commentar zu Esra, S. 70: „Die Worte 5, 16 weisen auf keine so gewaltsame Störung des Baues hin, wie sie nach 4, 23, wenn Artachschaschta Smerdes wäre, [wie nämlich die von Bertheau bestrittene, traditionelle Annahme ist], vor der Zeit des Darius stattgefunden haben müßte.“ Wir müssen

---

nicht um den Neubau des Tempels im Allgemeinen, sondern vielmehr um die Fortsetzung dieses Neubaues, seine Wiederaufnahme. Dieser Begriff, behaupten wir, hätte dürfen, sollte anders die Stelle den postulirten Sinn haben, im Texte nicht unausgedrückt bleiben.

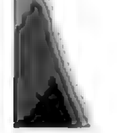
a) So nämlich sind die betreffenden chaldäischen Worte, da die beiden Perfecta אתא und יהב nicht durch die Copula verbunden sind, gemäß aramäischem Sprachgebrauche correct im Deutschen wiederzugeben; die Verben des Kommens, Gehens, Sicherhebens und ähnliche dienen in einem solchen Falle, perfectisch einem anderen ebenfalls im Perfect stehenden Verbum voraufgestellt, oft nur dazu, diesem zweiten Perfect die Bedeutung eines Aorists zu geben; siehe: Hoffmann, Gramm. Syr., p. 343c; Uhlemann, Syr. Gramm., 2. Ausg., S. 168; vgl. auch Ewald, Hebr. Sprachl., 7. Ausg., § 285b, sowie meine Abhandlung de linguae Aethiopicae cum cognatis linguis comparatae indole universa. Gott. 1860, p. 86.

sagen: sowohl, wäre (wie Köhler, die nachexil. Propheten, Bd. I, S. 18. 19 Anm. 1 annehmen zu sollen glaubt) der Tempelbau bereits seit dem zweiten Jahre der Rückkehr suspendirt gewesen, würden sich die Juden dem Landpfleger gegenüber unmöglich so haben ausdrücken können, wie hier referirt wird; als auch, wäre der Bau selbst erst seit Pseudosmerdes (Artachschaschta), wie Solches die herkömmliche Ansicht, eingestellt worden, würden dieselben doch kaum den so bestimmt lautenden Ausdruck „von da an bis jetzt" gebraucht haben; dieser läßt vielmehr nur auf einen im Wesentlichen ungestörten Fortgang des Baues schließen und ist somit der Darstellung, die der Verfasser unseres Buches Esra von dem Verlaufe des Tempelbaues gibt, in jedem Falle wenig günstig.

Dasselbe gilt in noch höherem Grade von der Art, wie sich die dem in Rede stehenden Ereignisse gleichzeitigen Propheten Haggai und Sacharja in ihren uns erhaltenen prophetischen Reden über dasselbe äußern. Von diesen beiden nimmt der Erstere, Haggai, zum Ausgangspunkte seiner Prophetie eben den Tempelbau, und die uns im Buche des Haggai erhaltenen prophetischen Aussprüche fallen laut den eigenen und ausdrücklichen Angaben des Propheten (Cap. 1, 1; 2, 10) in das zweite Regierungsjahr des Darius, also gerade in das Jahr, in welchem, laut Esra 4, 24, der Bau des Tempels wieder aufgenommen ward. Die Aussprüche dieses Propheten, soweit sie den Tempelbau betreffen, werden somit für uns hinsichtlich dieses Baues, insonderheit was seine Dauer angeht, von dem höchsten Gewichte sein müssen. Was nun sagt Haggai in dieser Beziehung? Vom Tempelbau ist die Rede gleich zu Anfang des Buches in einem Ausspruche aus dem sechsten Monate des zweiten Jahres des Darius. Hier läßt sich (1, 2) der Prophet also vernehmen: „Dies Volk spricht: Noch ist die Zeit nicht gekommen, die Zeit des Hauses Jahve's, erbauet zu werden", und weiter V. 4: „Ist es Zeit für euch, in euren getäfelten Häusern zu wohnen, während dieses Haus wüste lieget?" Offenbar lauten an beiden Stellen die Worte durchaus so, als ob bis zu dem Augenblicke, wo der Prophet Solches redet, an dem Werke des Hauses Jahve's d. i. des Tempels, überall noch nichts gethan sei. In V. 2 ist einzig die Rede von einem Erbauen

überhaupt, nicht von einer Wiederaufnahme des Baues oder einer Vollendung desselben; und der starke Ausdruck: „während dieses Haus wüste lieget (חָרֵב)", V. 4, begreift sich jedenfalls leichter, wenn bis dahin zum Wiederaufbau des Tempels überall noch Nichts gethan war, als wenn daran bereits wieder 12 oder 13 Jahre lang war gebauet worden. Damit stimmt in demselben Capitel V. 8, wo der Prophet das Volk mit den Worten zum Baue aufruft: „Steigt auf das Gebirge und holet Holz und bauet das Haus", sowie V. 14, wo derselbe von dem Erfolge seiner Rede mit den Worten Mittheilung macht: „Und es erweckte Jahve den Geist Serubbabel's, Sohnes Schealthiel's, des Statthalters von Juda, und den Geist Jozadak's, des Hohenpriesters, und den Geist des ganzes Restes des Volkes; so kamen sie und arbeiteten am Hause Jahve's der Heerschaaren, ihres Gottes." Weder an der einen, noch an der andern Stelle ist etwas von einer Wiederaufnahme des Baues, von einer Fortsetzung desselben, von einer Vollendung von etwas früher Begonnenem zu lesen, wie das doch, wäre der Bau bereits seit Jahren betrieben und nur seit Kurzem sistirt gewesen, zu erwarten wäre. Aber nicht genug, daß unser Buch von einer solchen Unterbrechung und späteren Wiederaufnahme des Baues rein Nichts berichtet: es enthält zudem eine positive Angabe über die Zeit der wirklichen Gründung des Tempels, die an Bestimmtheit und Unzweideutigkeit Nichts zu wünschen übrig läßt. Es heißt Cap. 2, 18: „Gebet Acht [auf die Zeit] von diesem Tage an und aufwärts; vom 24. Tage des 9. Monats [des 2. Jahres des Darius], von dem Tage an, wo der Tempel Jahve's gegründet ward, gebet Acht!"[a]) und weiter V. 19: „Ist der Saame noch im Speicher? — und sogar der Weinstock und der Feigen- und der Granat- und der Oelbaum haben nicht getragen: von diesem Tage an will ich segnen!" — Offenbar correspondirt hier der 24. Tag des 9. Monats V. 18b mit dem Tage der Gründung des Tempels V. 18c und weiter mit dem Tage, von welchem an Jahve wieder segnen will, V. 19. Ist dem aber so, so ist der

a) Vgl. Hitzig und Köhler z. d. St., sowie Ewald a. a. O.!, §. 218b.



24. Tag des 9. Monats des 2. Jahres des Darius eben der Tag der Gründung des Tempels und zwar der Gründung überhaupt. Wie man angesichts der so einfach bestimmt lautenden Worte des Propheten behaupten mag, es sei nur von einer Neugründung, einer zweiten Grundlegung des Tempels die Rede, ist platterdings nicht einzusehen[a]). Zu vgl. auch V. 15: „Und nun habt Acht [auf die Zeit] von diesem Tage an und aufwärts, bevor man legte Stein auf Stein im Tempel Jahve's."

So Haggai. Sein jüngerer Zeitgenosse Sacharja gibt am 24sten des 11. Monats des 2. Jahres des Darius, also gerade 2 Monate nach der Gründung des Tempels, von der Haggai 2, 18 berichtet, das Orakel 1, 16: „Darum spricht so Jahve: Ich wende mich Jerusalem wieder zu mit Erbarmen; mein Haus soll darinnen erbauet und die Meßschnur über Jerusalem gezogen werden." Auch diese Worte lassen nicht darauf schließen, daß bereits 12—13 Jahre lang, nämlich bis zu dem Verbote des Artachschaschta, des präsumptiven Pseudosmerdes (522 v. Chr.), an dem Tempel gebauet worden war. Das Haus soll erst überall erbauet werden; über die Grundlegung wird man somit noch nicht viel hinausgekommen sein. Hätte der Prophet hier an „Hindernisse" gedacht, welche seit dem Jahre 534 oder 533 dem Tempelbaue entgegengestanden hätten und die Jahve nunmehr hinwegzuräumen verheiße (Köhler, Sacharja, Bd. I, S. 77), so würde er sich gewiß viel bestimmter ausgedrückt haben. Wenn derselbe Prophet ferner 4, 9 sagt: „Die Hände Serubbabel's haben dieses Haus gegründet und seine Hände sollen es vollenden", so haben diese Worte zur Voraussetzung die Grundlegung am 24. Tage des 9. Monats des 2. Jahres des Darius (Hagg. 2, 18), auf welche in diesen Worten zurück-

---

a) Auch Köhler scheint wenigstens dunkel das Gewicht dieses Grundes gefühlt zu haben; daher sein Bestreben, es wahrscheinlich zu machen, daß der Tempelbau sofort nach der Grundlegung, noch im zweiten Jahre der Rückkehr, sei sistirt worden; daher die mit dem Wortlaute von Esr. 4, 24 ebensowenig wie mit dem Inhalte von 4, 4. 5 zu vereinende Annahme eines „provisorischen Verbotes" des Weiterbaues, das noch im Jahre 534 erlassen sei und (so muß man denken) die sofortige Einstellung der Bauarbeiten zur Folge gehabt habe. Siehe dessen Hagg., S. 19 Anm. 1.

geblickt wird; so aber begreifen sie sich vollständig. Wird nun V. 10 fortgefahren: „Denn wer will gering schätzen den Tag der Kleinheit (des kleinen Anfangs), da doch mit Freuden sehen das Senkblei in Serubbabel's Hand jene sieben (die Augen Jahve's) u. s. w.“: lauten hier die Worte nicht so, als ob Solches, daß das Senkblei in Serubbabel's Hand zu sehen war, früher noch nicht statthatte? Würde im andern Falle der Prophet nicht unzweifelhaft ein „wiederum“ (עוֹד) oder „abermals“ (שֵׁנִית) oder ein ähnliches Wörtchen eingeschoben haben? Auch Cap. 6, 12. 13 ist einzig nur von einem Bauen überhaupt, nicht aber von einer Wiederaufnahme des Baues, von einer Vollendung von etwas schon früher Begonnenem, dann aber wider Sistirtem die Rede. So bleibt uns nunmehr nur noch eine Stelle zu betrachten übrig, in welcher der Prophet ausdrücklich auf den Tempelbau zu reden kommt, die Stelle 8, 9, deren Wortlaut folgender: „Also spricht Jahve der Heerschaaren: es mögen sich kräftigen eure Hände, die ihr vernehmet in diesen Tagen diese Worte aus dem Munde der Propheten, welche [wirkten] zur Zeit, wo gegründet ward das Haus Jahve's, der Tempel, um erbauet zu werden.“ Hitzig (Kl. Propheten z. d. St.) und danach Köhler (Sacharja, S. 236) meinen nun, wenn hier hinzugefügt werde: um erbauet zu werden, so sei dieses vom Propheten mit der Absicht geschehen, dadurch anzudeuten, daß hier die zweite, Hagg. 2, 15. 18 erwähnte, Gründung des Tempels gemeint sei, welche zu einer Erbauung und Vollendung des Tempels geführt habe, während die erste, Esra 3, 10 erzählte, nicht zu diesem Ziele geführt hätte. Allein lag dieses wirklich in der Absicht des Propheten, würde er sich nicht dann jedenfalls bestimmter ausgedrückt, würde er nicht statt des ganz nachdruckslosen „um erbauet zu werden“ das bestimmtere „um vollendet zu werden“ gewählt haben (vgl. 4, 9, wo unser Prophet selber dem יסד Pi. gründen das בצע Pi. vollenden entgegenstellt)? Und würde er nicht wenigstens ein „diesmal“ הַפַּעַם vgl. 2 Mos. 9, 27 oder ein ähnliches Wörtchen dem לְהִבָּנוֹת beigefügt haben? Da er dieses nicht gethan, so ist letzteres für einen ebenso nachdruckslosen Zusatz zu halten, wie das לרשׁתה neben dem נתן 1 Mos. 15, 7, welches erstere, wie 13, 17; 15, 18 zeigen,

ebenso gut und ohne daß dem Sinne etwas vergeben wird, auch fehlen konnte. Keinesfalls involvirt der Zusatz den Gegensatz zu einem früheren, mißlungenen Erbauungsversuche, zu einer der dort in Aussicht genommenen Gründung vorausgegangenen früheren.

Das Resultat unserer bisherigen Betrachtung ist somit, daß, sowenig wie der chaldäische Abschnitt des Buches Esra Cap. 5, auch das dort mitgetheilte Actenstück, von einer schon im zweiten Jahre nach der Rückkehr stattgehabten Gründung des Tempels etwas weiß, ebensowenig die gleichzeitigen Propheten Haggai und Sacharja einer solchen früheren Gründung in ihren Schriften Erwähnung thun; die von ihnen in Aussicht genommene Gründung ist vielmehr einzig diejenige, welche nach Hagg. 2, 18 stattfand im zweiten Jahre des Darius. Da nun endlich, wie durch Herzfeld, Vaihinger und Bertheau nachgewiesen, der seiner Echtheit nach an sich mit nichten zu beanstandende Briefwechsel zwischen Rehum und dem Perserkönige Artachschaschta (Esra 4, 8—23) sich gar nicht auf den Tempelbau, sondern auf den weit späteren Mauernbau unter Artaxerxes I. bezieht[a]), so fehlt für die tradi-

a) so daß also Cap. 4, 6. 7, wie anerkanntermaßen sonst in dem Alten Testament, Ahaschverosch = Xerxes (485—465 v. Chr.), Artachschaschta = Artaxerxes I. Langhand (465—425 v. Chr.) wäre (Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 303; Vaihinger, Stud. u. Krit. 1857, S. 87—93: Bertheau, Esra, S. 72). — Die Einwendungen, welche hiegegen neuerdings von Köhler (Hagg., S. 20 Anm.) erhoben sind, scheinen uns nicht treffend. Der erste Gegengrund, den Köhler geltend macht; Cap. 4, 23 hänge mit 4, 24 eng zusammen, und es sei Willkür, das Stück 4, 11—23 von 4, 24 ff. loszutrennen, erledigt sich durch die von uns weiter unten zu gebende kritische Analyse des ganzen Berichtes des Buches Esra über den Tempelbau. Hinsichtlich des weiteren Einwandes, daß es höchst befremdend wäre, wenn der König Artaxerxes Longimanus, den uns Esra 7 ff. und Nehemja als den Juden sehr freundlich gesinnt schilderten, sich eine Zeit lang so sehr gegen die Juden hätte einnehmen lassen, daß er den Bau der Stadt und der Mauern Jerusalems untersagt hätte, verweise ich auf Bertheau's eingehende Bemerkungen zu Neh. 1, 3 ff. (Commentar, S. 129 ff.; zu vgl. auch S. 69 ff.), wo der beregte Punkt in befriedigendster Weise seine Erledigung findet. Wenn Köhler weiter daran Anstoß nimmt, daß Neh. 2 der Zurücknahme des früheren Verbotes des Baues (Seitens des Artaxerxes) nicht ausdrücklich Erwäh-

Digitized by Google

tionelle, durch den Verfasser des Buches Esra selber vertretene Meinung, daß der Tempelbau bereits zu Cyrus' Zeit und zwar gleich nach der Rückkehr der Exulanten begonnen habe, jeder urkundliche Beweis, zunächst innerhalb der Bibel.

---

nung geschieht, so ist hiegegen zu bemerken, daß es einer solchen ausdrücklichen Zurücknahme eines früheren Verbotes gar nicht bedurfte, da das erlassene Verbot von dem König selber durchaus nicht als ein definitives bezeichnet war; der Bau der Stadt soll laut Esra 4, 21 nur so lange sistirt werden, bis von dem König ein weiterer Befehl, nämlich zur Wiederaufnahme des Baues, eintreffen würde (עַד מִנִּי טַעְמָא יִתְּשָׂם). Der König hatte sich also vollkommen freie Hand gehalten, wohl unzweifelhaft, um sich über den betreffenden Gegenstand inzwischen noch weiter zu instruiren. Diese Sachlage war offenbar auch Nehemja bekannt, und eben darum glaubte er es wagen zu können, dem Könige seine Bitte (Neh. 2, 5) vorzutragen. Es handelte sich gar nicht um Zurücknahme eines königlichen Edictes, sondern vielmehr nur um Ergänzung eines solchen; darum, den König zu bestimmen, daß er gemäß seinem Edicte in Betreff des Baues der Stadt neue Verfügungen treffe. Das Nähere werden unzweifelhaft die Briefe an die „Landpfleger jenseit des Stromes" enthalten haben, welche laut Cap. 2, 7. 9 dem Nehemja auf sein Verlangen von dem Könige mitgegeben wurden, die uns aber leider nicht erhalten sind. Wenn Köhler endlich gegen die in Rede stehende Ansicht geltend macht, daß in den fraglichen Schreiben wiederholt von einem Baue der Stadt die Rede sein, die doch nach Hagg. 1, 4 bereits (um 520) längst wieder theilweise aufgebaut gewesen sei, so hat derselbe unbeachtet gelassen, daß gerade um die Zeit, in welche wir jene Actenstücke verlegt wissen wollen, Nehemja ganz ebenso, wie in jenem Schreiben geschieht, von einem „Baue der Stadt" redet; derselbe bittet Neh. 2, 5 den Artachschaschta, dieser möge ihn nach Juda senden, nach der „Stadt" des Begräbnisses seiner Väter, auf daß er diese „baue"! — Dürften sich hiernach Köhler's Einwendungen als ungegründet erweisen, so möchte ich andererseits zur Erhärtung der von uns adoptirten Ansicht Herzfeld's, Bertheau's und Vaihinger's noch auf etwas Weiteres aufmerksam machen. In dem ersten der Schreiben (4, 12) werden die Juden, die die Stadt wieder aufzubauen angefangen hätten, bezeichnet als solche, welche von dem Könige Artaxerxes („von Dir") heraufgezogen seien (דִּי סְלִקוּ מִן־לְוָתָךְ). Würden die Briefschreiber wohl diesen Ausdruck gewählt haben, wenn nicht auch gerade unter der Regierung dieses Königs eine größere Zahl Exulanten nach der Heimath zurückgewandert wären, auf deren Rechnung in ganz vorzüglichem Maße diese auf Befestigung der Stadt gerichteten Bestrebungen zu setzen waren? Nun

Aber wie, wenn auch ein außerbiblischer, ja außerisraelitischer Schriftsteller, wie, wenn auch der für alle ältere orientalische Geschichte so überaus wichtige und sonst so glaubwürdige chaldäische Geschichtsschreiber Berossus ganz in Uebereinstimmung mit dem Ver-

---

aber wird Esra 7 berichtet, daß gerade unter dem Artaxerxes Langhand mit Esra ein solcher größerer Zug von Exulanten nach der Heimath sich in Bewegung setzte, während wir von einem ähnlichen Zuge unter Pseudosmerdes rein Nichts wissen. Führt also nicht auch jener Ausdruck darauf, daß unter dem Artaxerxes, an den das fragliche Schreiben gerichtet ist, eben dieser Artaxerxes Langhand, nicht der Pseudosmerdes zu verstehen ist, und daß folglich die Schreiben sich nicht auf den Tempelbau zu Serubbabel's Zeit, sondern auf den Mauern- und Stadtbau zur Zeit des Esra und Nehemja beziehen? — Noch ein Punkt bedarf indeß der Erörterung. Differenz der Ansicht besteht unter den Obengenannten darüber, wie wir uns näher die Aufnahme des in Rede stehenden Abschnittes (4, 6—23) zu erklären haben, wie es gekommen, daß der Geschichtsschreiber die betreffenden Actenstücke gerade an dieser Stelle einschaltete. Während Herzfeld (Gesch., Bd. I, S. 303 f.) solches zurückführt auf einen Irrthum des Verfassers des Buches Esra, der nämlich, entgegen der wirklichen Sachlage, die fraglichen Schreiben auf den Tempelbau, statt auf den späteren Mauernbau bezogen habe, geht Bertheau's und Vaihinger's Ansicht dahin, daß der Geschichtsschreiber ganz mit Absicht diese auf den späteren Mauernbau sich beziehenden und von ihm auch auf diesen bezogenen Schreiben hier einfügte, um „den ganzen Verlauf der Feindseligkeit der umwohnenden Völker zusammenschauen zu lassen" (Vaihinger, Stud. u. Krit. 1857, S. 90); vgl. Bertheau, Esra, S. 72: „Der nach 4, 5 durch die große Einschaltung abgebrochene Faden der Erzählung wird wieder aufgenommen durch באדין, V. 24, welches Wort, wie aus dem Inhalt von V. 24 hervorgeht, an V. 5 anknüpft." Wir vermögen dieser letzteren Meinung unsere Zustimmung nicht zu ertheilen. Das באדין „damals" knüpft gerade wie das אדין „darauf" im Aramäischen immer an unmittelbar in der Rede Vorhergehendes an (vgl. 5, 2; 6, 1. Dan. 2, 14. 46; 3, 3. 13. 19. 26. 30 u. a. St.). Niemand somit, der V. 23 hinter V. 24 liest, kann auf ein anderes Verständniß dieser Worte kommen, denn daß V. 24 die Folge berichte des mächtigen Einhaltthuens, von welchem V. 23 die Rede. Dürfte endlich der Geschichtsschreiber nicht ohne Absicht, um das Liegenbleiben des Tempelbaues zu bezeichnen, sich ganz desselben Verbums בטל bedient haben, welches in dem vorhergehenden Abschnitte mehrfach und zwar noch ganz zuletzt (V. 23) von dem Einstellen des Stadtbaues gebraucht war, so wird es wohl kaum noch einem Zweifel unterliegen können, daß im Sinne des Verfassers V. 24 eng mit

fasser des Buches Esra berichtete, wenn auch er den Tempelbau bereits unter Cyrus begonnen und unter Darius blos vollendet werden ließe? — Die Stelle, auf welche nach Ewald's Vorgange[a]) **Bertheau** für die Ansicht, daß auch nach Berossus der Tempelbau bereits im zweiten Jahre des Cyrus begonnen habe, sich beruft[b]), findet sich bei dem Apologeten Theophilus von Antiochien in dessen Schrift an den Autolycus, wo dieselbe im 3. Buche, Cap. 29 Schluß, soweit sie hier in Betracht kommt, also lautet[c]): *Μέμνηται (Βηρωσσός) καὶ περὶ τοῦ ναοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ὡς ἠρημῶσθαι ὑπὸ τοῦ Χαλδαίων βασιλέως καὶ ὅτι Κύρου τὸ δεύτερον ἔτος βασιλεύσαντος τοῦ ναοῦ τῶν θεμελίων τεθέντων, Δαρείου πάλιν βασιλεύσαντος τὸ δεύτερον ἔτος ὁ ναὸς ἐπετελέσθη.* Hier würde allerdings ganz unzweideutig der Beginn des Tempelbaues in das zweite Jahr des Cyrus verlegt sein. Jeden unbefangenen Leser muß indeß sofort stutzig machen die weitere Notiz, daß der Tempel vollendet sei im zweiten Jahre des Darius, da ja nach Esra 6, 15 (einer Stelle in dem chaldäischen Abschnitte) die Vollendung des Baues erst fiel in das sechste Jahr dieses Königs, womit auch durchaus das Buch des Sacharja harmonirt, aus welchem wir ersehen, daß noch im vierten Jahre des Darius an dem Tempel gebauet ward, vgl. Sach. 7, 1; 8, 9. Diese Angabe des Berossus wäre somit in jedem Falle falsch; eine Notiz aber, die ihrem einen Theile nach entschieden unrichtig, erweckt für die Glaubwürdigkeit ihrer sonstigen Angaben jedenfalls kein günstiges Vorurtheil. M. v. Niebuhr hat nun aber weiter

V. 23 zu verbinden ist; daß V. 24 aussagen soll die Folge des V. 23 berichteten Eingreifens der königlichen Beamten; woraus sich dann das Weitere ergeben würde, daß der Geschichtsschreiber allerdings der Meinung war, daß sich die mitgetheilten Actenstücke eben auf den Tempelbau zu Serubbabel's, nicht auf den Mauernbau zu Esra's Zeit bezögen. Eine weitere Bestätigung dieser unserer Ansicht, in der wir also mit Herzfeld übereinkommen, wird uns 6, 14 b liefern, über welche Stelle weiter unten ausführlicher zu reden sein wird.

a) S. Ewald, Gesch. d. V. J., Bd. IV, 2. Aufl., S. 112.

b) S. dessen Commentar zum B. Esra, S. 48.

c) S. Theoph. Ant. ed. Otto 1861, p. 274; Richter, Berosi quae supersunt, 1825, p. 69.

gethan^a), daß Theophilus die Stelle
ganz und zwar im Großen und Gan-
gegen den Apion (Buch 1, Cap. 19 u. 21)
Theophilus höchst flüchtig gearbeitet, und
störung Jerusalems unter den πράξεις des
uhren scheint, hat er geschlossen, Berossos
rung des Tempels dem Nabopolassar zu, nenne
adnezar Nabopolassar. Denn Ἀβοβάσσαρος [bei
dem von uns nicht abgedruckten Abschnitte] ist offen-
rruption von Nabopolassar." Soweit Niebuhr. Aber
das Zeugniß des Berossus dadurch an Glaubwürdigkeit,
bei Theophilus nicht ursprünglich ist, sich vielmehr schon
Josephus findet? — Schwerlich, ist nur der in Rede stehende
schnitt wirklich vom Josephus dem Berossus entnommen. Aber freilich, sehen wir uns die Stelle bei Josephus, welche Theophilus in der Meinung, daß sie von Josephus dem Berossus entlehnt sei, in sein apologetisches Werk aufgenommen hat, etwas schärfer an, so entdecken wir, daß Josephus dort bei Leibe nicht sagt, daß er sie aus des Berossus Werk entlehnt habe; in der fraglichen Stelle constatirt Josephus vielmehr einfach, daß, was Berossus über den Nabopolassar, den König Nebucadnezar und die späteren babylonischen Könige, über die Eroberung Babels durch den Perser Cyrus u. s. w. berichte und welches Josephus Cap. 19. 20 mitgetheilt hatte, mit den biblischen Büchern harmonire! In diesen nämlich stehe geschrieben, daß Nebucadnezar im achtzehnten Jahre seiner Herrschaft den jüdischen Tempel verwüstet habe, welcher danach 50 Jahre wüste gelegen, aber nachdem er im zweiten Jahre des Cyrus wieder zu bauen angefangen sei, im zweiten Jahre des Darius sei vollendet worden (*ταῦτα σύμφωνον ἔχει ταῖς ἡμετέραις βίβλοις τὴν ἀλήθειαν. γέγραπται γὰρ ἐν αὐταῖς ὅτι Ναβουχοδονόσορος ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἔτει τὸν παρ' ὑμῖν ναόν ἠρήμωσε καὶ ἦν ἀφανὴς ἐπὶ ἔτη πεντήκοντα δευτέρῳ δὲ τῆς Κύρου βασιλείας ἔτει τῶν θεμελίων ὑποβληθέντων, δευτέρῳ πάλιν τῆς Δαρείου βασιλείας ἀπετελέσθη*).

a) Gesch. Assurs und Babels, 1857, S. 12 Anm. 1.

Nicht also Berossus sagt, daß zum Tempel im zweiten Jahre des Cyrus der Grund gelegt und im zweiten Jahre des Darius derselbe vollendet ward (in dem von Josephus vorher gegebenen wörtlichen Auszuge aus Berossus ist vom Tempel und seiner Zerstörung überall Nichts zu lesen), sondern Josephus berichtet dieses und zwar auf Grund der biblischen Nachrichten, insonderheit auf Grund von Esra 3, 8; 4, 24; nur daß er das zweite Jahr der Rückkehr ohne Weiteres identificirt mit dem zweiten Jahre der Herrschaft des Cyrus, und daß er weiter in bekannter Flüchtigkeit das Jahr der Wiederaufnahme des Baues Esra 4, 24 nahm zugleich für das Jahr der Vollendung desselben[a]), im directen Widerspruch mit Esra 6, 15. Die ganze Notiz über den Tempelbau und seine Dauer bei Theophilus ist somit völlig werthlos und von ihr als einem Zeugnisse für den biblischen Bericht, als auf welchen schließlich auch sie vielmehr zurückgeht, hinfort zu abstrahiren.

Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist hiernach: weder die im Buch Esra selber mitgetheilten Documente, den Tempelbau betreffend[b]), noch der Verfasser des chaldäischen Abschnitts 5, 1 ff., noch die gleichzeitigen Propheten Haggai und Sacharja in ihren uns erhaltenen Schriften, noch endlich Berossus wissen etwas von einem schon im zweiten Jahre nach der Rückkehr, resp. im zweiten Jahre des Cyrus begonnenen und darauf bis zum zweiten Jahre des Darius ausgesetzten Tempelbau. Die zeitgenössischen Quellen sprechen lediglich von einem im zweiten Jahre des Darius unternommenen Baue; der chaldäische Abschnitt des Buches Esra berichtet zugleich von der Vollendung des Tempels im sechsten Jahre des Königs Darius, welche Angabe mit dem Inhalte der Bücher Haggai und Sacharja in Uebereinstimmung (s. o.). Einzig der

---

a) Ganz ähnlich, wie er Archäol. 10, 4. 1 das 12. Regierungsjahr des Königs Josia (2 Chr. 34, 3) gedankenlos in dessen 12. Lebensjahr verwandelt!

b) Denn auch in dem (jedenfalls authentischen) Edicte des Darius (Esra 6, 3—12) wird mit keiner Sylbe des Beginnes des Tempelbaues bereits zu Cyrus' Zeit und einer späteren Sistirung desselben Erwähnung gethan.

ca. 200 Jahre nach dem fraglichen Ereignisse schreibende[a]) Verfasser des Buches Esra d. i. der Chroniker erzählt, daß der Tempelbau schon im zweiten Jahre nach der Rückkehr begonnen worden, dann aber in Folge der Ränke der Samaritaner bis in das zweite Jahr des Darius liegen geblieben sei. Gewiß wird nun bei solcher Lage der Dinge schon von vornherein jeder besonnene Kritiker gemäß dem Grundsatze, daß bei Differenz der Angaben den älteren, zumal zeitgenössischen Quellen vor den jüngeren Berichten der Vorzug gebühre, für den Bericht der zeitgenössischen Quellen über den Tempelbau sich zu entscheiden geneigt sein. Er wird dieses aber um so mehr, wenn Derjenige, auf dessen Rechnung jener differirende jüngere Bericht zu setzen, auch sonst nicht immer und nicht durchaus als ein objectiver Berichterstatter sich erweisen, und anderseits der in Rede stehende Bericht auch an sich etwa zu Bedenken gegen seine geschichtliche Treue Anlaß geben sollte. Daß nun das Erstere bei unserm Erzähler zutrifft, ist unter allen besonneneren Forschern anerkannt. Wir haben es hier mit einem Erzähler, dem Chroniker, zu thun, der notorisch manche Partieen der israelitischen Geschichte mit einer sehr großen Freiheit behandelte[b]). Inwieweit den Darstellungen dieses Verfassers Glauben zu schenken, ist in jedem einzelnen Falle stets erst besonders zu untersuchen. Gehen wir deshalb nunmehr, um auch über die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Berichtes des Esrabuches selber über den Tempelbau uns zu orientiren, zu einer näheren Betrachtung dieses Berichtes über und prüfen wir denselben insonderheit darauf, inwieweit er sich gibt als einen solchen, der auf ältere Quellen zurückgeht, oder aber inwieweit er erscheint als reine Conception des Verfassers des Buches Esra.

---

a) Zu vgl. über diese Bestimmung der Zeit der Abfassung der Chronik und der Bücher Esra und Nehemja, sowie die Identität der Verfasser dieser Bücher: Ewald, Gesch. des V. J., Bd. I, S. 225 ff.; Bertheau, Chronik, S. XLVI; dessen Comm. zu Esra, Neh. rc., S. 16; Dillmann, Prot. Real-Encycl., Art. Chronik; Bleek, Einl. in's Alte Testament, S. 395.

b) S. Ewald, Geschichte, Bd I, 2. Ausg., S. 261; Bertheau, Chronik, S. XLIII. XLIV; ferner ist zu vgl. Abhandlung II in Graf, die geschichtl. Bücher des Alten Testamentes. Leipzig 1866.

Der hier in Betracht kommende Abschnitt des Esrabuches umfaßt die ersten 6 Capitel desselben, genauer Cap. 1 bis 6, 18. Er zerlegt sich sofort wieder in zwei Theile: Cap. 1 bis 4, 7 hebräisch, und Cap. 4, 8 bis 6, 18 chaldäisch geschrieben. Wir beginnen die Betrachtung mit der kritischen Analyse des chaldäischen Abschnitts, bei welchem sich am ehesten sichere Resultate gewinnen lassen. Was demnach zuvörderst den Abschnitt 4, 8—23 angeht, enthaltend die beiden oben besprochenen Actenstücke, den Bau der Mauern Jerusalems betreffend, denen indeß zugleich eine historische Einleitung V. 8—10 vorausgeschickt, sowie eine Schlußbemerkung V. 23 angehängt ist: so wurde dieser ganze Abschnitt, so wie er vorliegt, von dem Verfasser des Esrabuches bereits vorgefunden und unverändert seinem Werke einverleibt. Es kann Solches, da die beiden Schreiben selber V. 11—22 jedenfalls von demselben in vorliegender Gestalt aufgenommen wurden (s. o.), fraglich sein überhaupt nur bei der historischen Einleitung zu den Briefen V. 8—10 und der Schlußbemerkung V. 23. Daß indeß beide von dem Verfasser so schon vorgefunden und nicht etwa erst von diesem hinzugefügt wurden, ergibt sich für V. 8 ff. zuvörderst daraus, daß eben hier unser Verf. plötzlich anfängt, in chaldäischer Sprache zu erzählen, wozu für denselben nur dann entsprechende Veranlassung war, wenn er das Mitzutheilende selber so schon in chaldäischer Sprache vorfand; nicht minder aber auch aus dem Umstande, daß Artachschaschta hier einfach „König", nicht „König von Persien" genannt wird, wie in allen den Stücken, die unmittelbar von der Hand des Verfassers des Buches Esra herrühren[a]). Für V. 23 folgt das Gleiche theils aus dem offenbaren Rückbezug auf V. 8 und 17, theils aus der abermaligen Bezeichnung des Artachschaschta blos als „König", theils endlich aus dem Umstande, daß auch hier noch Nichts vom Tempelbau zu lesen, was bei dem Verfasser des Buches Esra zu erwarten wäre. Dagegen nun läßt sich in V. 24 ebensowenig die Hand des Chronikers verkennen. Wie aus der Erwähnung des „Hauses Gottes", des Tempels (dessen in dem ganzen besprochenen

a) nach einer feinen Bemerkung Ewald's, Gesch. d. Volkes Israel, Bd. I, S. 231.

Abschnitte V. 8—23 mit keiner Sylbe gedacht war), so folgt die Concipirung dieses Verses durch den Chroniker nicht minder aus der Bezeichnung des Darius als eines „Königs von Persien", sowie endlich aus dem Ausdrucke, der chronistische Färbung trägt (vgl. 1 Chr. 23, 24)[a]). — Mit Cap. 5, 1 beginnt ein neuer zusammenhängender Abschnitt, welcher sich bis Cap. 6, 15 erstreckt und (abgesehen von 6, 14 b) eine einheitliche Darstellung des Verlaufes des Tempelbaues gibt. Der Abschnitt nimmt auf das Vorhergehende in keinem Worte Rücksicht; die Rede hebt vielmehr Cap. 5, 1 ganz neu an[b]). Schon hieraus dürfte erhellen, daß derselbe von dem Chroniker nicht herrührt. Entscheidend wird hiefür das Fehlen des Zusatzes „von Persien" bei den Namen der Könige Cyrus und Darius 5, 5. 6. 7. 14. 17; 6, 1. 3. 12. 13. 15, von denen der Erstere vielmehr König von Babel heißt 5, 13. Nur an einer einzigen Stelle findet sich von dieser Art, die genannten Könige zu bezeichnen, eine Ausnahme, nämlich 6, 14 b, wo wir gegen die durchgehende Manier dieses Stückes plötzlich bei den Namen Cyrus, Darius und Artachschaschta dem Zusatze begegnen: „König von Persien", während sofort in dem unmittelbar folgenden Verse wieder einfach „König Darius" zu lesen. Muß uns schon dieser Umstand stutzig machen, so werden wir nicht minder überrascht durch die sich hier findende Angabe, daß der Tempel gebauet und vollendet sei nach dem Befehle des Cyrus, Darius und — Artachschaschta, während doch in diesem ganzen Abschnitte des Artachschaschta vorher niemals war erwähnt worden. Auch mit dem früher Berichteten stimmt diese Notiz nicht, da es ja nach 4, 23. 24 gerade Artachschaschta war, der, gemäß der Darstellung des Verfassers, den Tempelbau sistirte! Nehmen wir nun hinzu, daß hier Artachschaschta in der Aufzählung auf Darius folgt,

---

a) Daß von der chaldäischen Sprache dieses Verses kein Grund gegen die Abstammung desselben von dem Chroniker herzunehmen (Köhler, Hagg., S. 20), wird aus zwei weiteren Beispielen (6, 14 b. 16—18) erhellen, über welche wir sogleich zu sprechen haben werden.

b) mit einem Zustandsatze, was übrigens nichts verschlägt; vgl. meine Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte (Zürich 1863), S. 45.

während, wäre etwa das Stück 4, 8—23 wirklich auf den Tempelbau zu beziehen, derselbe, als vor Darius regierend, diesem hätte sollen voraufgestellt werden (vgl. 4, 24)[a]), und berücksichtigen wir endlich, daß der fragliche Satz den Zusammenhang störend unterbricht, während sich V. 15 an V. 14 a unmittelbar und auf das Schönste anschließt: so werden wir V. 14 b für nichts Anderes denn für eine Glosse halten können, die, wie der in diesem Stücke ganz vereinsamt stehende Zusatz „König von Persien" beweist, von Niemand anders denn von dem Chroniker herrührt[b]). Die folgenden drei Verse 16—18, enthaltend den Bericht über die Einweihung des Tempels, sind zwar auch noch chaldäisch geschrieben,

---

a) Die Verwechslung ist wohl daraus entstanden, daß der Chroniker im Folgenden eines Königs Artachschaschta zu erwähnen hatte (Cap. 7), der den Juden günstig gestimmt war. Indem er nun diesen Artachschaschta, der freilich nach seiner Darstellung später, als jener 4, 8 ff. erwähnte gelebt haben müßte, mit jenem Könige dieses Namens, der nach seiner Meinung mit dem Tempelbaue in Beziehung stand, verwechselte, kam er zu der sonderbaren Bemerkung V. 14 b. Derartige Mißverständnisse überraschen uns indeß bei dem Chroniker nicht; vgl. Graf a. a. O., S. 138. 141; Bertheau, Chronik, S. 303.

b) Daß wenigstens der Name Artachschaschta Glosse eines Späteren, hat schon Herzfeld (Gesch., Bd. I, S. 305) richtig erkannt. Indem er aber übersah, daß auch der Zusatz „König von Persien" nicht von dem Verfasser des chaldäischen Abschnittes herrühren könne, wie nicht minder, daß V. 14 b nach V. 14 a eine störende Tautologie, verkannte er die wahre Beschaffenheit dieser ganzen zweiten Hälfte von V. 14, verkannte er auch insonderheit, daß die Glosse eben den Chroniker zum Urheber hat. Bertheau's Auskunft (Esra, S. 85), daß der Verf. unserer Verse hier ganz so wie 4, 6 ff. die durch den nächsten Zusammenhang gegebene chronologische Grenze nicht einhalte und in einer übersichtlichen Angabe gleich die drei persischen Könige zusammenstelle, denen die jüdische Gemeinde für ihr Wohlwollen dankbar verpflichtet gewesen, scheitert an dem Wortlaute unserer Stelle, gemäß welchem die Juden auf den Befehl der genannten Könige „gebaut und vollendet" haben; wie stimmt dieses zu 4, 21? und mit welchem Recht bezieht Jemand V. 14 a das „Bauen", von dem dort die Rede, ausschließlich auf den Tempelbau (und ein anderer Bau kann dort gar nicht in Aussicht genommen sein wegen der Namhaftmachung der Propheten Haggai und Sacharja), V. 14 b denselben Ausdruck dagegen zugleich auf den ca. 70 Jahre späteren Mauernbau? —

rühren aber jedenfalls bereits wieder von der Hand des Chronikers her. Es ergibt sich dieses 1) aus dem (chaldäischen) Ausdrucke בחדוה V. 16, entsprechend dem echt chronistischen (hebräischen) בשמחה[a]); 2) aus der Angabe über die Opfer und die Priesterordnungen V. 17. 18, welche ganz in der Weise des Chronikers (s. Bertheau z. d. St.); 3) aus der Bemerkung V. 18: „wie geschrieben stehet im Buche Mosis", häufig beim Chroniker (Berth., Stähel.). Der Grund, warum der Verfasser des Buches Esra diesen von ihm herrührenden Zusatz zu der der chaldäischen Quelle entlehnten Beschreibung des Tempelbaues noch in chaldäischer Sprache macht, ist ohne Zweifel, weil nach seiner Ansicht erst mit der Einweihung der Tempelbau zum eigentlichen Abschlusse gelangte, der Bericht hierüber somit zu der Darstellung des Baues selber, die von 4, 8 an in chaldäischer Sprache gegeben war, eng hinzugehörte, und deshalb passend ebenfalls noch in chaldäischer Sprache hinzuzufügen war. Sogleich das Folgende, V. 19—22, enthaltend den Bericht über die Feier des Passah, die zu dem Tempelbau nicht eine besondere Beziehung hatte, theilt der Verfasser wieder im hebräischen Idiome mit[b]).

---

a) Stähelin, Einl. in's Alte Testament, 1862, S. 160.

b) Es kann die Frage entstehen, ob der Abschnitt 4, 8—23 derselben Quelle entnommen ist, wie 5, 1 bis 6, 15. Obgleich dieses, da beide Abschnitte in chaldäischer Sprache vorliegen, auf den ersten Blick das Näherliegende und Wahrscheinlichere zu sein scheint, so will mir Solches doch bei weiterer Erwägung weniger richtig bedünken, und zwar deshalb, weil dann doch wohl der Abschnitt 4, 8—23 in dieser Quelle bereits in einem bestimmten historischen Zusammenhange gestanden haben würde. In diesem Falle aber würde sich weniger leicht erklären, wie der Chroniker dazu gekommen, in oben beregter Weise die Actenstücke auf den Tempelbau zu beziehen, da sie doch, wie oben ausgeführt, vielmehr auf den weit späteren Mauernbau gehen. Daß aber etwa dem chaldäischen Geschichtsschreiber selber sollte dieser Irrthum begegnet sein, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil 1) der chaldäische Referent gemäß Cap. 5, 2 eine ganz andere Ansicht von dem Verlaufe des Tempelbaues hatte und 2) Cap. 4, V. 24, in welchem von dem Liegenbleiben des Baues ausdrücklich die Rede, gerade nicht in der chaldäischen Quelle stand, vielmehr, wie oben gezeigt, durchaus von der Hand des Chronikers herrührt. Ich halte deshalb dafür, daß der Chroniker jen

Ergebniß der Analyse des chaldäischen Abschnittes ist somit: 1) Derselbe besteht theils aus älteren, von dem Verf. des Esrabuches vorgefundenen und von demselben in sein Werk einfach auf-

---

Schreiben in einem anderen Werke, in einer Sammlung solcher Schreiben etwa wie diejenige, von der uns noch 2 Macc. 2, 13 eine Kunde gibt, vorgefunden und, da sie außerhalb einer zusammenhängenden historischen Erzählung überliefert waren, dieselben irrthümlich auf den Tempelbau bezogen habe. Jedenfalls aber müssen die Schreiben bereits in chaldäischer Sprache vorgelegen haben; nur so begreift sich der plötzliche Uebergang aus dem Hebräischen in das chaldäische Idiom Cap. 4, 8. — Erweist sich aber so als das Wahrscheinlichste, daß die fraglichen Schreiben nicht mit dem Abschnitte 5, 1 bis 6, 15 derselben Quelle entnommen wurden, wie nun steht es weiter mit diesem Abschnitte selber? War solcher ursprünglich ein besonderes Stück, eine Darstellung des Tempelbaues enthaltend, oder aber stammt derselbe aus einem größeren Geschichtswerke? An sich wäre das Erstere nicht so unwahrscheinlich, und namentlich der Eingang lautet so, als hebe hier die Erzählung ganz von Neuem an (s. o.). Ist indeß so wie so, wie wir sehen werden, für Cap. 1 noch eine besondere Quelle zu statuiren, aus der der Chroniker seine Nachrichten theilweis geschöpft haben muß, so hindert Nichts, anzunehmen, daß diese Quelle auch die 5, 1 bis 6, 15 vorliegende Darstellung des Tempelbaues enthalten habe, wofür sich auch anführen ließe, daß einzig in diesen beiden Abschnitten Serubbabel auch den Namen Scheschbazar führte: 1, 8; 5, 14. 16. Ob diese Quelle übrigens, wie allgemein angenommen wird (weshalb auch wir sie im Texte kurzweg die „chaldäische" Quelle genannt haben), ursprünglich chaldäisch geschrieben war, halte ich nicht für von vornherein feststehend. Möglich wäre es immerhin, daß der Chroniker, der, wie 6, 16—18 ein aus der Feder des Chronikers geflossener Abschnitt (s. o.) beweist, jedenfalls ebenso gut und leicht chaldäisch wie hebräisch schrieb (vgl. Ewald, Gesch. d. V. J., Bd. I, S. 255. 256), blos die 4, 8—23 enthaltenen Actenstücke sammt der einleitenden und abschließenden historischen Bemerkung chaldäisch vorgefunden hätte; nachdem er aber diesen Abschnitt in chaldäischem Idiome aufgenommen und zudem V. 24 von sich aus chaldäisch hinzugeschrieben hatte, nunmehr auch den aus jener oben besprochenen, vielleicht hebräisch geschriebenen Quelle entlehnten Abschnitt (5 bis 6, 15), sammt seiner eigenen Schlußbemerkung V. 16—18 (s. o.) in chaldäischem Idiome beifügte, um so jetzt von 4, 8 an die ganze Geschichte des Tempelbaues in einheitlicher Sprache zur Darstellung zu bringen, für welche Annahme sich schließlich auch noch auf die Spuren chronistischen Sprachgebrauches und chronistischer Ausdrucksweise verweisen ließe, auf

genommenen Abschnitten, nämlich 4, 8—23; 5, 1 bis 6, 14a. 15; theils aus späteren Zusätzen von der Hand des Chronikers selber: Cap. 4, 24; 6, 14b. 16—18 (22); 2) nur die letzteren (4, 24; 6, 14b) wissen von einem Beginne des Tempelbaues bereits unter Cyrus und von einer Wiederaufnahme des sistirten Baues im zweiten Jahre des Darius. Der anderswoher entlehnte Abschnitt Cap. 5, 1 bis 6, 15 läßt 5, 2 den Bau ganz ausdrücklich zur Zeit der Wirksamkeit der Propheten Haggai und Sacharja d. i. im zweiten Jahre des Darius (vgl. Hagg. 1, 1. 15. 2, 10; Sach. 1, 1. 7) überall erst begonnen werden.

Gehen wir nunmehr fort zur Betrachtung von Cap. 1 bis 4, 7. In Bezug auf diesen Abschnitt ist bereits durch Ewald, Bertheau, Zunz, Herzfeld dargethan, daß Cap. 2, enthaltend das Verzeichniß der mit Serubbabel zurückgekehrten Exulanten, schon von dem Chroniker vorgefunden und bei seiner Aufnahme in dessen Werk nur am Schlusse etwas verändert wurde. Zweifel kann eigentlich nur noch darüber stattfinden, ob der Chroniker das Verzeichniß aus der Denkschrift des Nehemja (s. Neh. 1, 1) entnommen habe (wie es sich denn jetzt in einem längeren dieser Schrift entlehnten Abschnitte noch einmal vorfindet: Neh. 7, 6—73), oder aber ob Beide, Nehemja und der Chroniker, es einer dritten gemeinsamen Quelle entlehnt haben. Für die letztere Ansicht könnte man sich auf die Differenzen in Namen und Zahlen, die uns zwischen den beiden Verzeichnissen begegnen, berufen. Da indeß diese Verschiedenheiten kaum größer sein dürften, als diejenigen, welche zwischen unseren masorethischen Texten und demjenigen des griechischen 3. Esra (dessen Verfasser doch wohl beide Verzeichnisse vor Augen hatte) bestehen (vgl. Bertheau, Esra, S. 28 ff.; Fritzsche, Apokryphen des A. T. I, S. 34—38), so möchte ich keinen Anstand nehmen, die Differenzen auf Rechnung theils des Chronikers, theils der Flüchtigkeit späterer Abschreiber zu setzen

welche Ewald a. a. O., Bd. I, S. 255 Anm. 1 aufmerksam macht (den dort aufgeführten Beispielen füge noch hinzu das עבירת בית אלהא 6, 7; vgl. 1 Chr. 23, 24. Esr. 4, 24).

(vgl. auch Graf a. a. O., S. 227), und als das Wahrscheinlichere hinzustellen, daß der Chroniker das Verzeichniß aus der Denkschrift des Nehemja einfach herübergenommen habe, jedoch mit einigen Abänderungen, Zusätzen und Abkürzungen, namentlich am Ende, über welche weiter zu vgl. Bertheau, Esra, S. 43[a]).

Hinsichtlich Capp. 1 und 3, zu deren kritischer Betrachtung wir nunmehr fortschreiten, herrscht zunächst darüber Uebereinstimmung, daß sie freie Darstellungen, von der Hand des Chronikers herrührend, sind; durchaus verräth sich dieser in Form und Inhalt, einzelnen Redewendungen und ganzer Darstellungs- und Anschauungsweise[b]). Die Frage ist nun aber: inwieweit sind diese Berichte auch quellenmäßig? lagen dem Verfasser bei Concipirung dieser Abschnitte überall schriftliche Quellen vor oder aber nicht? In Bezug auf Cap. 1 glaube ich, müssen wir das Erstere wohl annehmen. Grund hiefür ist mir in erster Linie das Vorkommen des Namens Mithredat in diesem Abschnitte V. 8. Da dieser ein ausländischer (persischer) Name ist und man nicht sieht, woher der Verfasser denselben sollte entlehnt haben, so scheint es mir für einen besonnenen Kritiker geboten, eine Quelle zu statuiren, welche dem Verfasser vorgelegen habe und der er denselben entnahm. Auch den Namen Scheschbazar in demselben Verse dürfte er auf Grund seiner Quelle gewählt haben, da er die gemeinte Persönlichkeit sonst Serubbabel zu nennen pflegt[c]). Endlich sind doch wohl auch die genauen Zahlenangaben V. 9 schwerlich rein nach Gutdünken gemacht. Daß aber der Verfasser, d. i. der

---

a) Es dürfte sich für diese Ansicht auch anführen lassen, daß der in diesem Verzeichnisse uns entgegentretende Ausdruck מְדִינָה (Esr. 2, 1. Neh. 7, 6) uns gerade in Stücken wieder begegnet, die anerkanntermaßen eben aus Nehemja's Schrift stammen, nämlich Neh. 1, 3 u. 11, 3; s. Ewald, Gesch., Bd. I, S. 254 Anm. 1.

b) Vgl. Ewald, Gesch., Bd. I, S. 253 ff.; Bertheau a. a. O., S. 11; Herzfeld, Gesch., Bd. I, S. 302. 303.

c) z. B. 3, 2; 4, 3. Der Name Scheschbazar kommt nur noch in einer alten Urkunde 5, 14. 16 vor; zu vgl. Ewald, Gesch., Bd. IV, S. 99 Anm. 2; Herzfeld, Gesch., Bd. I, S. 466.

Chroniker, seine Quelle im Uebrigen sehr frei benutzt hat, ergibt sich aus der durchaus chronistischen Färbung der Rede (s. o.). Daß auch das Edict des Cyrus V. 2—4 durchweg israelitische Färbung trägt, ist anerkannt (s. Bertheau a. a. O., S. 21; Herzfeld, S. 302; Ewald IV, S. 62), und selbst daß der Chroniker das betreffende Edict des Cyrus wenigstens vor Augen gehabt und solches nur redigirt habe, scheint mir nicht geboten anzunehmen. Der in Abfassung derartiger Schriftstücke auch sonst gewandte Chroniker (vgl. Graf a. a. O., S. 146) kann auf Grund der wirklich echten Urkunden Cap. 5, 8—17; 6, 5—12; 7, 12—26 und im Anschluß an etwaige mündliche Tradition diesen Erlaß sehr wohl rein von sich aus concipirt haben. Der wirkliche Erlaß des Cyrus, die Freilassung der Juden betreffend, hat sicher viel mehr besondere Bestimmungen enthalten (Ewald a. a. O.), die uns der Chroniker schwerlich vorenthalten haben würde (vgl. die übrigen von ihm uns aufbewahrten Erlasse persischer Könige), hätte er das Actenstück selber vor Augen gehabt[a]).

Wir kommen nunmehr zu dem für unsere Hypothese ganz besonders wichtigen dritten Capitel, den Bericht über die Grundlegung des Tempels enthaltend. Daß derselbe im Großen und Ganzen aus der Feder des Chronikers stammt, ist allgemein anerkannt (s. o.). Eine eingehende Untersuchung dieses Capitels hat mich nun aber zu der Ueberzeugung geführt, daß dasselbe auch nicht eine Angabe, den Tempelbau betreffend, bietet, die der Verfasser nicht entweder nachweisbar sonst vorliegenden alttestamentlichen Quellen einfach entnommen hat, oder die er nicht durch eine leichte Combination gewinnen konnte.

---

a) Vgl. Bertheau a. a. O., S. 21: „Die ganze Haltung und das durchaus israelitische Gepräge unserer Verse gewähren der Annahme, daß sie den Inhalt des königlichen Schreibens genau wiedergeben, durchaus keine Stütze. Wir können die Vermuthung gar nicht abweisen, daß unser Geschichtsschreiber nach unbestimmter Ueberlieferung und nach Maßgabe seiner geschichtlichen Anschauung das Schreiben des Cyrus neugestaltet hat.“

Gleich an der Schwelle des Capitels ist auffällig die bis auf's Wort sich erstreckende Uebereinstimmung von V. 1 mit Neh. 7, 73 b bis 8, 1 a; nur am Schlusse steht Esra 3, 1 statt der speciellen Angabe Neh. 8, 1: „auf dem freien Platze vor dem Wasserthore" das allgemeinere: „nach Jerusalem". Dürfte sich nun schon durch ihre größere Specialität die Angabe Neh. 8, 1 als die aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglichere erweisen (daß der Vers an einer von beiden Stellen jedenfalls nicht ursprünglich, möchte evident sein), so wird hiefür entscheidend der Umstand, daß im Buch Esra die Bestimmung: „im siebenten Monat" gänzlich in der Luft schwebt, da man gar nicht einsieht, der siebente Monat welches Jahres eigentlich gemeint ist; vgl. Bertheau z. d. St. Mit diesem Forscher aber anzunehmen, daß die von demselben in 3 Esr. 5, 1—6 (in dem apokryphischen Buche Esra) gefundene[a]) Angabe, die Rückkehr der Juden habe im zweiten Jahre des Cyrus am 1. Nisan begonnen, ursprünglich auch am Schlusse des ersten Capitels unseres Esra gestanden habe, scheint mir denn doch mehr wie bedenklich[b]). Erwägen wir dagegen, daß im Buche Nehemja,

---

a) In Wirklichkeit nämlich ist dort nicht von einem König Cyrus, sondern von einem König Darius die Rede, sowie weiter nicht von einer unter diesem Könige stattgehabten Rückkehr von Exulanten, sondern von Reden, die von Serubbabel im zweiten Jahre des Darius gehalten seien. Jene Angabe kann nur erst durch eine kühne Combination in den Textesworten gefunden werden, deren Richtigkeit indeß nichts weniger als eine von vornherein feststehende ist (s. die folg. Anm.).

b) Die Gründe, welche obige von Bertheau in seinem Commentar über Esra, Nehemja und Esther, S. 26. 27 des Weiteren begründete Hypothese, daß das jetzt 3 Esra 5, 1—6 sich findende Stück, enthaltend einen Bericht über die Rückkehr von Exulanten unter Darius, ursprünglich hinter Esra, Cap. 1 seinen Platz gehabt und die dort zu erwartende Nachricht über den Auszug aus Babel unter Cyrus enthalten habe, als unhaltbar erscheinen lassen dürften, sind folgende:

1) ist überall schwer einzusehen, wie gerade dieser Abschnitt, der doch das Esra 1 Berichtete erst zum Abschluß gebracht haben würde, im hebräischen Texte des Buchs Esra sollte spurlos ausgefallen sein. Daß derselbe vom griechischen Bearbeiter versetzt wurde, ließe sich denken; warum

in welchem sich bereits kurz vorher Cap. 6, 15 eine genaue und mit der späteren sehr wohl stimmende Zeitangabe findet, gegen die Geschichtlichkeit und Angemessenheit jener Bemerkung Nichts einzu-

---

aber blieb er im hebräischen Texte weg, der ihn doch an einer andern Stelle nicht bietet?

2) fand der griechische Bearbeiter den Abschnitt ursprünglich hinter Cap. 1 (hebräischer Text) vor, wo doch von einer unter Cyrus stattgehabten Rückkehr ganz ausdrücklich die Rede: wie denn nun kam derselbe dazu, diesen Abschnitt auf eine spätere Rückkehr unter Darius zu beziehen, zumal selbst noch in diesem Abschnitte ganz ausdrücklich auch der Name des Cyrus (5, 2 u. 6 habe nämlich ursprünglich nicht Darius, sondern Cyrus gestanden) angeführt war? Und scheint es nicht mehr als bedenklich, dem Verfasser eine so gewaltsame, bewußte Umänderung zuzuschreiben, wie sie in diesem Falle zu statuiren wäre?

3) ist wenigstens so viel unmittelbar klar, daß nicht der ganze Abschnitt Esra 5, 1—6 in unserem hebräischen Texte zwischen Cap. 1 u. 2 gestanden haben kann; V. 5—6a, ein Namensverzeichniß der unter Darius Zurückgekehrten enthaltend, ist jedenfalls zu eliminiren (s. Bertheau, S. 27). Ist aber V. 5—6a Zuthat des Bearbeiters, so jedenfalls auch V. 4, der die Ankündigung eben jenes Namensverzeichnisses gibt. Denn wer V. 4 schrieb, wollte auch Namen von Zurückgekehrten folgen lassen; da nun die V. 5—6a aufgeführten Namen solche von Exulanten sind, die unter Darius zurückgekehrt waren (Bertheau), so müßten im ursprünglichen hebräischen Texte hier Namen gestanden haben von Solchen, die unter Cyrus zurückkehrten. Ein Verzeichniß Solcher enthält unser hebräischer Text Cap. 2. Also bezieht sich die Ankündigung V. 4 wohl ursprünglich auf dieses Verzeichniß? Aber dieses, auch dem 3. Buch Esra einverleibte Verzeichniß wird ja bereits seinerseits durch eine solche Ankündigung eingeleitet Esra 2, 1. 2. vgl. 3 Esra 5, 7. 8. Eine von beiden Ueberschriften ist somit jedenfalls unecht. Dann vielleicht diejenige, welche auch der hebräische Text bietet? Unmöglich, da ja der Bearbeiter sie bereits in dem ihm vorliegenden hebräischen Texte vorfand (siehe 3 Esra 5, 7. 8). Also bleibt nichts Anderes übrig, als die V. 4 in 3 Esra 5 sich findende für diejenige zu halten, die nicht im hebräischen Texte ursprünglich gestanden hat (vgl. Herzfeld, Bd. I, S. 322). Mit V. 4 fällt aber auch die von Bertheau unmittelbar mit demselben in Verbindung gebrachte chronologische Notiz V. 6b, daß die V. 4 in Aussicht genommene Rückkehr stattgehabt habe im zweiten Jahre des Darius oder, nach Bertheau, des Cyrus. Endlich

4) ist die von Bertheau postulirte Ausdrucksweise: „und dieses

wenden steht, und berücksichtigen wir nicht minder, daß der Ausdruck כאיש אחד „wie ein Mann“ 3, 1 u. Neh. 8, 1, abgesehen von diesen Stellen, niemals beim Chroniker, weder in der Chronik

---

die Namen Derer, welche heraufzogen — im zweiten Jahre seiner (des Darius) Herrschaft im Monat Nisan am ersten des Monats“ an sich inadäquat und zugleich gegen die im Esrabuche herrschende Ausdrucksweise. Das „Hinaufziehen“ (ἀναβαίνειν) von Babel nach Jerusalem ist nicht Sache eines Tages, sondern geht vor sich nur innerhalb eines längeren Zeitraumes (Esra 7, 7; 8, 1; vgl. 2, 1. Neh. 12, 1). An einem bestimmten, einzelnen Tage wird dorthin nicht „hinaufgezogen“, sondern „aufgebrochen“ (Esra 8, 31) oder aber „langt man dort an“ (7, 9), oder endlich werden zu dem Zuge die nöthigen „Anordnungen“ getroffen (7, 9). Ist sonach der Ausdruck in der von Bertheau statuirten Wortverbindung unangemessen, so schickt sich derselbe dagegen vortrefflich zu dem Zusammenhange, in welchem er factisch in 3 Esra, Cap. 5 steht, wo es heißt V. 6: „[Serubbabel], der unter Darius, dem Könige der Perser, weise Reden hielt im zweiten Jahre seiner Herrschaft am ersten des Monats Nisan“ (daß so die Worte im hebräischen Originale lauteten, zeigt Fritzsche in seinem Commentar zu den Apokryphen, Bd. I, 1851, S. 34). Ist schon an sich gegen eine solche Ausdrucksweise Nichts zu erinnern, so paßt dieselbe außerdem sehr gut zu 3 Esra 3, 15 ff., nach welcher Stelle die drei Jünglinge, unter denen auch Serubbabel, ihre Reden hielten in einer unter dem Präsidium des Königs gehaltenen Sitzung des persischen Reichsrathes.

Dazu kommt noch Folgendes. Dürfte aus dem Erörterten einerseits einleuchten, daß die Stellung des Abschnittes 3 Esra 5, 1 — 6 zwischen Cap. 1 u. 2 des hebräischen Textes eine gänzlich unangemessene ist, sowie andererseits, daß derselbe sich an 3 Esra 3 u. 4 naturgemäß und einfach anschließt, so wird ein Gleiches erhellen aus der sprachlichen Beschaffenheit dieses Abschnitts. Zuvörderst ist zu constatiren, daß der in Rede stehende Abschnitt 3 Esra 5, 1—6 die deutlichsten Spuren einer Uebertragung aus hebräischem Idiome an sich trägt, worüber zu vgl. Fritzsche a. a. O. Aber auch der unmittelbar vorhergehende Abschnitt, dessen nothwendigen Abschluß unsere Stelle bildet und auf welchen in derselben V. 6 ausdrücklich Rücksicht genommen wird (s. o.), gibt sich gerade gegen das Ende, von 4, 61 an, unverkennbar ebenfalls als aus einem hebräischen Urtexte übertragen. In V. 61 sieht dieses Jeder schon an dem viermaligen καί; dazu trägt der ganze Ausdruck hebräisches Colorit; der Vers lautete offenbar im Urtexte: ויקח האגרות ויצא ויבא בבל ויגד לכל אחיו. Ebenso läßt sich V. 62 mit Leichtigkeit in's

noch in den Büchern Esra-Nehemja angetroffen wird (der Chroniker gebraucht vielmehr statt dessen כאחד vgl. gleich in unserm Capitel V. 9; ferner 2 Chr. 5, 13. Esr. 6, 20): so werden

---

Hebräische rückübertragen: ויהללו אלוהי אבותם אשר נטשם לעלות וגו׳ (zu נטש in der hier erforderlichen Bedeutung vgl. 1 Mos. 31, 28). Daß endlich der schließende V. 63 auf ein hebräisches Orginal so gut wie irgend einer des Abschnittes 5, 1—6 zurückgeht, ergibt sich schon aus dem *μετὰ μουσικῶν καὶ χαρᾶς*, entsprechend offenbar ursprünglich hebräischem בשירים ובשמחה. Der Schluß lautete wohl: וישבו לשתות בשירים ובשמחה שבעת ימים לכל אחיו (vgl. Esth. 3, 15). Da nun offenbar das לכל אחיו V. 61 dem im folgenden Abschnitte 5, 3 zu postulirenden hebräischen לכל אחיהם entspricht, nicht minder das בשירים ובשמחה eine hinreichende Analogie zu dem בשירים ובתפים וגו׳ 5, 2 gewährt, so liegt — meine ich — auch sprachlich kein Grund vor, die beiden Abschnitte 3 Esra 3. 4 und 5, 1—6 zwei verschiedenen Verfassern zuzutheilen. — Wie aber, wenn der Abschnitt 5, 1—6 in der ganzen Ausdrucksweise gerade den Chronisten, also den Verfasser — unseres hebräischen Esrabuches beurkundete (Bertheau, S. 27; Ewald, Bd. IV, S. 96)? Nun ist vollkommen zuzugeben, daß sich in demselben Ausdrücke finden, denen wir auch beim Chroniker begegnen. Dahin gehört gleich V. 1 die Bezeichnung der Stammeshäupter als *ἀρχηγοὶ οἴκου πατριῶν* (ראשי בית אבות). Indeß dieser Ausdruck ist durchaus kein specifisch chronistischer; er findet sich und zwar in der in den Büchern Esra-Nehemja allein vorkommenden Abkürzung ראשי אבות (was auch zu beachten!) zugleich in Stücken, die anerkanntermaßen nicht den Chroniker zum Verfasser haben; z. B. Esra 2, 68a, vgl. Neh. 7, 70; ferner Esra 8, 1; an letzterer Stelle ganz wie hier in der Ueberschrift eines Verzeichnisses von Zurückgekehrten. Wie beim Chroniker selber könnte somit das Vorkommen dieses Ausdruckes in unserem Stücke auch auf Entlehnung oder Nachahmung Seitens des Verfassers des 3. Esrabuches beruhen. Aber ist nicht V. 3 fast wörtliche Uebertragung von 1 Chr. 13, 8? Unzweifelhaft, dem Wortlaute nach (s. Fritzsche z. d. St.); nur daß der Ausdruck an citirter Stelle beim Chroniker wiederum nichts weniger als ursprünglich, sondern dort einfach aus — 2 Sam. 6, 5 und zwar wörtlich herübergenommen ist (s. Thenius z. d. St.). Ist somit der Chroniker hier jedenfalls nicht freier Concipient des Ausdrucks, so ist es gewiß von vornherein bedenklich, ihn 3 Esra 5, 3 zu einem solchen zu stempeln. Näher liegt es unter diesen Umständen gewiß, die Congruenz des Ausdrucks auch hier irgendwie aus Nachahmung oder Entlehnung, sei es nun Seitens des Chronikers oder aber eines mit ihm nicht identischen Ver-

wir kaum anders sagen können, denn daß der Chronist den ganzen Vers (abgesehen von dem seinem Zwecke gemäß veränderten Schlusse*) wörtlich aus der Denkschrift des Nehemja herübergenommen habe, der er, wie wir oben sahen, auch das unmittelbar vorhergehende Verzeichniß entlehnte; mit diesem selber nahm er auch den sich eng an dasselbe anschließenden Vers Neh. 7, 73 b bis 8, 1a herüber. Ist dem aber so, so dürfte schon damit der ganzen folgenden Erzählung des Chronikers, zunächst von der Errichtung eines Altares und der Feier des Laubhüttenfestes V. 2—6, der streng geschichtliche Boden entzogen sein. Bestätigt wird dieses durch eine nähere Betrachtung des Berichtes selber. Daß wir

---

fassers zu erklären. Aber wie nun, wenn sich eine ähnliche Entlehnung — auch für den vorhergehenden und, wie wir sahen, inhaltlich eng mit Cap. 5 ff. zusammenhängenden Abschnitte 4, 61 ff. aufzeigen ließe? Und eine solche läßt sich aufzeigen. Entspricht offenbar das *μετὰ μουσικῶν καὶ χαρᾶς* einem hebräischen בשׂירים ובשׂמחה, so werden wir unbedingt eine Entlehnung, sei es aus 1 Mos. 31, 27 (בשׂמחה ובשׂירים), sei es aus 2 Chr. 23, 18 (בשׂמחה ובשׂיר) statuiren müssen. Welches von beiden wahrscheinlicher, kann, wenn der Verfasser, wie wir sahen, im Ausdrucke auch sonst mit 5, 1 ff. sich berührt, der Verf. dieses Abschnitts aber in Cap. 5, 3 fast wörtlich eine Stelle der Chronik entnimmt, kaum einen Augenblick zweifelhaft sein. Damit wäre denn aber der in Rede stehenden Hypothese die letzte Stütze entzogen. Denn es bliebe ihr nach dem Erörterten nur das Dilemma, entweder wie das Stück 5, 1—6, so auch dasjenige 4, 61—63, welche beide gleichermaßen mit der Chronik im Ausdrucke sich berühren, und damit natürlich den ganzen Abschnitt Cap. 3 bis 5, 6 im 3. Esrabuche dem Chroniker zuzuschreiben, oder aber beide dem Chroniker abzusprechen. Da von dem Ersteren selbstverständlich keine Rede sein kann, so bleibt Nichts übrig, als den ganzen Abschnitt, insonderheit auch Cap. 5, 1—6 einem anderen Verfasser, als demjenigen unseres hebräischen Buches Esra, zuzutheilen: ein Resultat, welches das oben über das sachliche Verhältniß des betreffenden Abschnitts zu unserem kanonischen Buche Esra Gefundene in wünschenswerthester Weise ergänzt und bestätigt.

a) Die scheinbar genauere Angabe des griechischen Bearbeiters in 3 Esra 5, 46: *εἰς τὸ εὐρύχωρον τοῦ πρώτου πυλῶνος τοῦ πρὸς τῇ ἀνατολῇ* beruht offenbar lediglich auf einer Combination unserer Angabe mit Neh. 8, 1, wie bereits Fritzsche z. d. St. richtig gesehen hat.

zunächst V. 2 durchaus freie Conception des Chronikers haben, erhellt theils aus der ausdrücklichen Hervorhebung, daß der Altar gebaut worden sei, um Opfer auf demselben darzubringen, theils aus dem Zusatze: „wie geschrieben stehet im Gesetze Mosis“. Beides ist echt chronistisch (vgl. Stähelin, Einl. in's A. T., S. 140). Wenig geschichtlich muthet auch die Bemerkung an, daß der Bau des Altares „während der Dauer der Versammlung und in ihrer Gegenwart“ vorgenommen ward[a]). Daß Serubbabel und Josua vornehmlich bei dem Tempelbaue thätig waren, wußte der Verfasser aus dem ihm vorliegenden chaldäischen Abschnitte 5, 1 ff., sowie aus den Prophetenbüchern des Haggai und des Sacharja, (vgl. Hagg. 1, 12. 14. Sach. 4, 9. 10). Daß beide somit auch bei der Errichtung des Altares vornehmlich würden mitgewirkt haben, stand zu vermuthen. Daß der Verfasser diese letztere Angabe macht auf Grund obiger Stellen, dürfte auch daraus erhellen, daß er den Serubbabel hier bezeichnet als Sohn des Schealthiel, als welcher er in jenen Stellen erscheint. Früher, 1 Chr. 3, 19, nannte der Verfasser ihn (wohl auf Grund einer anderen Ueberlieferung) Sohn des Pedaja, was übrigens nicht ohne Weiteres für unrichtig zu halten (s. die Erklärer z. d. St.). In V. 3 erinnert schon das על מכונתו an das chronistische על מכונו 2, 68[b]); nicht minder zeigt das לבקר ולערב den Chroniker an (vgl. 1 Chr. 16, 40; 2 Chr. 2, 3). Der Vers ist nur weitere Ausführung des ויכנו V. 2. Ueber die schwierigen und dunkeln Worte des mittleren Verstheiles vgl. Bertheau z. d. St.; die dort gegebene Erklärung dürfte indeß auch noch schwerlich befriedigen. Der folgende V. 4 gibt sich theils durch das עשה חג (vgl. 6, 22. Neh. 8, 18. 1 Chr. 30, 13. 2 Chr. 30, 21; 35, 17), theils durch das ככתוב (vgl. 2 Chr. 30, 15. 18. Neh. 8, 15), theils durch das

---

a) Das בנה „bauen“ lediglich von der „Vollendung und dem Instandsetzen des Altares zum heiligen Gebrauche“ zu verstehen (Bertheau), scheint mir eine ungerechtfertigte Beschränkung des Begriffs.

b) Daß dieser Vers nämlich von כבואם an chronistischen Ursprungs, bedarf keiner Erörterung (s. Bertheau a. a. O., S. 43).

יום ביום (vgl. 1 Chr. 12, 22. 2 Chr. 30, 21), theils durch das דבר יום ביום (vgl. 2 Chr. 16, 37; 8, 13. 14. Neh. 11, 23; 12, 47), theils endlich durch das כמספר (vgl. 1 Chr. 9, 28; 23, 31. Esr. 8, 34) als reine Conception des Chronikers zu erkennen, ebenso wie der folgende schon durch das מתנדב (vgl. 2, 68 und sonst bei unserem Verfasser) sich als eine solche bemerkbar macht. Die hier V. 4. 5 berichtete Feier des Laubhüttenfestes war die im Gesetze 3 Mos. 23, 34. 39 u. 4 Mos. 29 für diesen Monat vorgeschriebene (zu vgl. Neh. 8, 14. 15). Auch im folgenden (sechsten) Verse charakterisirt die nachdrucksvolle Hervorhebung, daß schon vom ersten Tage des siebenten Monats an, obgleich der Grund zum Tempel noch nicht gelegt gewesen sei, Brandopfer dargebracht seien, den Chroniker (s. o.); das Datum gemäß V. 1.

Blicken wir auf die besprochenen Verse nochmals im Ganzen zurück, so fanden wir sie nicht nur durchaus aus der Feder des Chronikers geflossen, sondern wir begegneten in denselben auch nicht einer einzigen Bemerkung, die der Verfasser nicht auf Grund bekannter, auch uns noch vorliegender Berichte hätte machen können. Denn schließlich auch die Erbauung eines Altars vor der Gründung des Tempels (um auch diesen Punkt noch zu erörtern) war nicht nur an sich höchst wahrscheinlich, sondern stand auch nach Hagg. 2, 14 als ganz sicher anzunehmen. Daß der Verfasser aber sie gerade auf den ersten des siebenten Monats (nach seiner Meinung wohl des ersten Jahres der Rückkehr) verlegte, dazu wurde er anscheinend theils durch den Umstand veranlaßt, daß die nach Esra 3, 1 (Neh. 8, 1) auf diesen Tag anberaumte Festversammlung nicht ohne, auf einem Altare darzubringende Opfer gefeiert werden zu können schien; theils dadurch, daß er diesen Festtag für einen zur Vornahme einer so heiligen Handlung wie der Errichtung des Altars besonders geeigneten Tag ansah. — Daß in dem folgenden 7. Verse jedenfalls wenigstens die Hand des Chronikers thätig war, erhellt aus der Bezeichnung des Cyrus als eines persischen Königs (s. o.). Aber führen nicht die mancherlei geographischen und anderen Namen, die Erwähnung der Sidonier, Tyrier, des Libanon, der

Hafenstadt Joppe, nicht minder die ausdrückliche Namhaftmachung der Steinmetzen und Zimmerleute, die Erwähnung der Lieferungen an Speise, Trank und Oel wenigstens auf Benutzung älterer, dem Verfasser vorliegender Berichte? So könnte es scheinen. Wie nun aber, wenn Alles, was hier berichtet wird, schon bei demselben Verfasser 2 Chr. 2 in dessen Berichte von dem — ersten Tempelbaue zu lesen ist? Auch dort wird V. 15 das Holz vom Libanon geholt; auch dort wird es auf „das Meer von Joppe" geschafft (s. ebendas.); auch dort sind es Tyrier, die kundig sind, das Holz zu hauen auf dem Libanon, Cap. 2, 2. 7; wie hier den Sidoniern und Tyriern, wird dort den tyrischen Holzfällern Speise, (Weizen und Gerste), Trank (Wein) und Oel verabreicht, Cap. 2, 9. 14. Das Einzige, worin sich vielleicht ein Bewußtsein des Schreibenden davon zu erkennen gibt, daß er hier ein beinahe 500 Jahre späteres Ereigniß zur Darstellung bringt, ist, daß er den Arbeitern Esra 3, 7 Geld (כסף) gezahlt werden läßt. Zu vergleichen ist auch des Chronikers Bericht über David's Vorbereitungen zum Tempelbau 1 Chr. 22, 2 ff., wo genau wie hier die „Sidonier und Tyrier" genannt werden als Solche, die das Cedernholz herbeischafften, 1 Chr. 22, 4. Ganz wie Esra 3, 7 werden an jener Stelle V. 15 auch die חצבים und חרשים neben einander genannt. Diese Zusammenstellung findet sich in dieser Weise nur noch einmal im Alten Testament und zwar wiederum beim Chroniker 2 Chr. 24, 12. Aus dem Erörterten dürfte evident sein, daß von Benutzung einer besonderen Quelle, der der Verfasser seine Notizen entnommen habe, keine Rede sein kann. Das Ausgeführte bestätigt sich noch in überraschender Weise durch eine weitere Betrachtung. Vergleichen wir nämlich die hauptsächlichsten Punkte, in denen der Bericht des Chronikers über die Vorbereitungen zum zweiten Tempelbau zusammentrifft mit dem entsprechenden über den ersten Tempelbau, so sind dieses gerade diejenigen, die im Vergleich zu dem Berichte des Königsbuches über den ersten Tempelbau als freie Zuthat des Chronikers erscheinen! Der Chroniker nennt, wie wir sahen, beide Male den Hafen Joppe, — das Königsbuch nennt einen bestimmten Hafen nicht (1 Kön. 5, 23); nach dem Chroniker ist die Natural-

lieferung beide Male für die Arbeiter selbst bestimmt, — nach dem Königsbuche werden die Lieferungen von Salomo an den König Hiram gemacht (1 Kön. 5, 25); nach dem Chroniker endlich bestehen die Deputate beide Male aus Speise (Weizen und Gerste), Trank (Wein) und Oel, — nach dem Verfasser des Königsbuches dagegen sendet Salomo nur Speise (Weizen) und Oel, keinen Wein. Resultat: wie die von denjenigen des Königsbuches differirenden Angaben des Chronikers bei dem ersten Berichte freie Zuthat sind[a]), so beruhen die den Angaben des ersten in allem Wesentlichen identischen des zweiten Berichtes Esra 3, 7 ebenfalls auf reiner Combination des Verfassers; daß derselbe seine Angaben einer ihm vorliegenden besonderen Quelle entnommen habe, dafür fehlt somit auch bei V. 7 jeglicher Anhalt. — In V. 8 (der Form nach schon durch das העמיד zu einem Amte bestellen [vgl. 1 Chr. 6, 16; 15, 17. 2 Chr. 19, 5. 8]; durch die Zusammenstellung von Priestern und Leviten [vgl. 1 Chr. 13, 2. 2 Chr. 8, 15; 23, 18; 30, 27; 31, 2. 4]; durch die Redensart לנצח על מלאכת בית יהוה [vgl. 1 Chr. 23, 4] als chronistisch indicirt) könnten auf Benutzung einer besonderen Quelle schließen lassen die so sehr speciellen Angaben: 1) daß der Grund gelegt sei im zweiten Jahre der Rückkehr; 2) daß dieses weiter geschehen sei in dem zweiten Monate dieses Jahres; 3) daß die dabei beschäftigten Leviten gerade zwanzig Jahre und darüber alt gewesen seinen. Allein, beginnen wir mit der letzten, so finden wir dieselbe genau so wieder bei des Chronisten Berichte über des David letzte Anordnungen (vgl. 1 Chr. 23, 24). An dieser selben Stelle wird die von der älteren (4 Mos. 4, 3. 23. 30) abweichende Praxis, schon zwanzigjährige Leviten zum Tempeldienste heranzuziehen, ausdrücklich motivirt V. 25. 26 durch den Hinweis darauf, daß dieser Dienst inzwischen ein bedeutend leichterer geworden sei. Hieraus, sowie aus der Notiz 2 Chr. 31, 17 ist zu schließen, daß jene Anstellung von erst zwanzigjährigen Leviten, die in späterer Zeit gewöhnliche Praxis war; die Notiz Esra 3, 8, daß Leviten

---

a) Vgl. Bertheau, Chronik, S. 252; Graf a. a. O., S. 128.

von gerade zwanzig Jahren und darüber zur Aufsicht über den Tempelbau bestellt seien, kann uns somit mit nichten überraschen, und daß der Verfasser dieselbe einer besonderen Quelle entnommen, wäre gewiß ein voreiliger Schluß[a]). Was sodann die Zeitangabe, die Gründung des Tempels betreffend, angeht, so war der zweite Monat an die Hand gegeben durch 1 Kön. 6, 1. 2 Chr. 3, 2, — nach welchen Stellen der erste Tempelbau in diesem Monate begonnen war[b]). Das Jahr des Beginnes konnte somit nicht

---

a) Das Gleiche dürfte auch hinsichtlich der von 1 Chr. 23, 3 abweichenden Angabe über das Alter der Leviten (23, 24. 27) gelten, welche Bertheau, Chronik, S. 212 auf eine besondere Quelle, die dem Verfasser zu Gebote gestanden, und die er selber V. 27 namhaft mache, zurückführen möchte. Denn wäre unter dem דברי דויד האחרנים V. 27 der „letzte Theil eines Geschichtswerkes" gemeint, so würde der Verf. schwerlich unterlassen haben, wie in ähnlichen Fällen (z. B. 1 Chr. 29, 29. 2 Chr. 9, 29; 12, 15), ein הלא הם כתובים oder einen ähnlichen Ausdruck beizufügen; dazu ist weder in der von Bertheau citirten Stelle 1 Chr. 29, 29 noch auch in anderen Verweisungen auf Geschichtswerke, in denen sich der Ausdruck הדברים האחרנים findet, jemals mit diesem Ausdrucke der zweite, letzte Theil eines Geschichtswerkes gemeint. Immer bezeichnet derselbe nur die spätere Geschichte d. i. die späteren Thaten und Erlebnisse eines Mannes, welche in einem Geschichtswerke aufgezeichnet seien. Will man deshalb nicht unter Vergleichung von 2 Chr. 29, 15 u. 2 Sam. 23, 1 den fraglichen Ausdruck von den „letzten Befehlen, Anordnungen" des David verstehen (dem meiner Meinung nach nichts entgegensteht), so könnte man unter Vergleich von 1 Chr. 29, 29 und ähnlichen Stellen den Ausdruck auf die letzten Lebensereignisse David's beziehen und übersetzen: „In der späteren Lebenszeit David's fand statt" u. s. w. Doch würde ich die erstere, schon von J. H. Michaelis vorgeschlagene Auffassung vorziehen. Jedenfalls würde indeß die V. 24. 27 gegebene Altersangabe nicht als eine auf einer besonderen Quelle beruhende bezeichnet sein; die dort in Aussicht genommene Praxis würde vielmehr einzig als die spätere in Aufnahme gekommene von der früheren unterschieden sein.

b) Gegen die Quellenmäßigkeit jener Angabe und für die Richtigkeit unserer These dürfte auch noch auf den Umstand aufmerksam zu machen sein, daß der Verfasser wohl den Monat, aber nicht den Tag der Gründung namhaft macht (vgl. dagegen Hagg. 2, 18), während doch derselbe Verfasser nachher V. 10 ff. die an diesem Tage der Gründung stattgehabten Feierlichkeiten (freilich in seiner Weise, s. u.) bis in's Einzelnste beschreibt! Auf-

mehr das erste Jahr der Rückkehr sein (vgl. 3, 1 und das oben zu V. 1—6 Bemerkte); das möglichst frühe (s. u.) der Gründung war das zweite der Rückkehr. — In V. 9, wo den Chroniker das לנצח על עשה המלכה anzeigt (vgl. 1 Chr. 23, 4. 24), begegnen wir mehreren Namen von Personen, welche auf Benutzung einer besonderen Quelle bei Abfassung des Berichtes, über die Grundlegung schließen lassen könnten. Sehen wir sie aber genauer an, so finden wir, daß es keine anderen sind, als welche auch in der von dem Verfasser selbst mitgetheilten Urkunde Cap. 2 zu lesen. Wie hier, so werden dort Cap. 2, 40 als Leviten aufgeführt: Jesua und Kadmiel nebst deren Söhnen. Differenz zwischen beiden Versen besteht einerseits darin, daß Jesua und Kadmiel Cap. 2, 40 als Söhne Hodavjah's, Cap. 3, 9 dagegen als Söhne Juda's bezeichnet werden; sodann darin, daß schließlich 3, 9 noch genannt werden: Söhne Henadad's. Aus der ersten Differenz ergibt sich nun sogleich, daß 3, 9 der Text corrumpirt ist: statt יהודה ist sicher zu lesen הודויה gemäß 2, 40; vgl. Neh. 7, 43 (Bertheau, Esra, S. 36. 49). Was aber den Zusatz: „die Söhne Henadad's, ihre Söhne und Brüder, die Leviten" anbetrifft, so liegt es denn doch, will uns scheinen, auf der Hand, daß solcher Glosse eines Späteren ist, der Neh. 10, 10 außer den hier und 2, 40 Genannten noch die Söhne Henadad's aufgeführt fand. Hierfür spricht schon die Incongruenz des Ausdrucks: „Söhne Henadad's, ihre Söhne", während der Chroniker vorher beide Male die Eigennamen vorausgestellt hatte: „Jesua, seine Söhne und Brüder; Kadmiel

---

geklärt wird indeß diese seltsame Erscheinung durch eine Vergleichung der oben citirten Stelle 1 Kön. 6, 1 (über 2 Chr. 3, 2 vgl. Bertheau, Chronik, S. 258), an welcher Stelle wohl der Monat, in welchem die Gründung des salomonischen Tempels stattfand, nicht aber — der Tag der Grundlegung angegeben wird! — Schon Josephus übrigens, oder vielmehr der Verfasser des 3. Buches Esra, dem Jener folgte, scheint an der Nichterwähnung des Tages der Gründung Anstoß genommen zu haben, weshalb er dieselbe seinerseits, freilich wiederum gänzlich willkürlich und lediglich wohl in Analogie mit 3, 1. 6, auf den ersten des Monats verlegt (vgl. 3 Esra 5, 57. Joseph. Arch. XI, 4, 2).

und seine Söhne" [a]); vor Allem aber der Umstand, daß ganz offenbar die Rede bereits mit dem: „die Aufsicht zu führen über Die, welche die Arbeit thaten am Hause Gottes", vollkommen zum Abschluß gelangt war. Auch das Bedenken, welches Bertheau noch abhält, den Vers für eine Glosse zu erklären, nämlich daß dann auch das am Schlusse erscheinende „die Leviten" müßte für späteren Zusatz gehalten werden (Bertheau, Esra, S. 50), beseitigt sich, da ja Niemand, nachdem bereits V. 8 im Allgemeinen gesagt war, daß die Leviten zur Aufsicht über den Bau bestellt wären, noch die ausdrückliche, nach 2, 40 ja ohnehin überflüssige, Angabe erwartet, daß die Genannten auch diese Leviten wären. — Was schließlich den Abschnitt V. 10—13 angeht, so trägt derselbe so durchaus von Anfang bis zu Ende die Farbe des Chronikers an sich, daß ein Beweis, daß er reine Conception dieses Verfassers ist, unnöthig sein dürfte; es genüge, im Allgemeinen auf 1 Chr. 16. 23. 25; 2 Chr. 5; Esra 6, 16—18 zur Vergleichung verwiesen zu haben. Irgend einer speciellen, das Gepräge der Quellenmäßigkeit an sich tragenden Notiz begegnen wir nicht. Was V. 12 u. 13 zu lesen, ist nur weitere Ausführung von Hagg. 2, 3.

Es erübrigt noch die Betrachtung des Abschnitts Cap. 4, 1—7. Derselbe zerlegt sich seiner kritischen Beschaffenheit nach sofort wieder in zwei Theile, V. 1—5 und V. 6—7, von denen es mit dem letzteren offenbar eine besondere Bewandtniß hat. Beginnen wir mit diesen beiden Versen. Auch sie sind nun zwar jedenfalls schon durch die Redaction des Chronikers hindurchgegangen, wie der Zusatz „König von Persien" V. 7 beweist; auch die Bemerkung, daß die Schrift des Briefes aramäisch geschrieben gewesen sei u. s. w., kann wohl nur vom Chroniker herrühren. Im Uebrigen aber führen die vielen fremden Namen, die uns V. 6 u. 7 entgegentreten, jedenfalls auf Benutzung einer besonderen Quelle. Der Chroniker fand die Schreiben, von denen er hier Mittheilung macht,

---

a) Daß es sich nämlich mit den Namen Jesua und Kadmiel nicht anders verhalte wie mit dem Namen Henadad, daß vielmehr auch sie nur Namen levitischer Classen, zeigt Bertheau (Esra, S. 36; vgl. S. 230).

wohl in eben jener Sammlung vor, der er auch den vollständig mitgetheilten Briefwechsel V. 8—23 entnahm (s. o.). Betrachten wir nun aber den Inhalt der beiden in Erörterung stehenden Verse näher, so ist zwar V. 6 von einer Anklage שטנה die Rede, die die Feinde der Juden gegen diese geschrieben; daß aber diese Anklage den Tempelbau betroffen habe, wird weder V. 6, noch V. 7 gesagt. Aus V. 8 ff. ist vielmehr zu schließen, gemäß unserem oben gefundenen Resultate, daß dieselbe den geraume Zeit späteren Mauernbau betroffen habe. Für die traditionelle Ansicht von dem Hergange bei dem Tempelbau ist somit auch aus diesen Versen Nichts zu entnehmen. — In dem vorhergehenden Abschnitte V. 1—5 führt, was V. 4 u. 5 angeht (welche beiden Verse offenbar wieder enger zusammengehören), der zweimalige Zusatz „König von Persien" bei Cyrus und Darius auf den Verfasser unseres Buches. Da nun ferner in V. 5 der Ausdruck: „Volk des Landes" erinnert an den ähnlichen „Völker der Länder" 3, 3, ebenfalls bei dem Verfasser unseres Buches; eine irgend specielle Angabe, ein Name oder Datum, das auf eine besondere Quelle schließen ließe, sich nicht findet, so werden wir diese Verse durchaus dem Chroniker zuzuweisen und für die allgemeine, darin enthaltene Bemerkung, daß die Juden in Folge der Anfeindungen der umwohnenden Völker vom Tempelbau Abstand genommen hätten — eine Bemerkung, die sich bei Jemanden, der 1) der Ansicht war, daß der Tempel bereits zu Cyrus' Zeit zu bauen begonnen sei, und der 2) die Actenstücke V. 6—23 auf den Tempel= statt auf den Mauernbau bezog —, vollständig begreift, eine besondere Quelle, der sie entnommen wäre, nicht zu statuiren haben. Noch augenscheinlicher endlich tragen das Gepräge des Chronikers an sich die drei vorhergehenden Verse des Capitels, V. 1—3. Gleich der Ausdruck „Söhne der Gefangenschaft" V. 1 findet sich außer unserer Stelle nur noch Cap. 6, 19. 20; 8, 35; 10, 7. 16 (Bertheau, S. 52), d. i. ausschließlich in Abschnitten, welche entweder durchaus von dem Verfasser des Esrabuches concipirt (6, 19—20; 8, 35—36), oder wenigstens durch die Redaction desselben hindurchgegangen sind (Cap. 10). Dasselbe gilt von der Be-

zeichnung der neuen Gemeinde als „Juda und Benjamin", vgl. 1, 5. In V. 2 begegnen wir dem gerade beim Chroniker so überaus beliebten Verbum דרש „[Gott] suchen, ihn verehren", vgl. auch Esra 6, 21. In V. 3 gemahnt der Zusatz „König von Persien" an denselben Verfasser. Dazu kommt, daß V. 2 u. 3 die beregten Ausdrücke in Reden erscheinen, die doch auch sonst fast durchaus als reine schriftstellerische Producte des Verfassers sich erweisen [a]). Aber wird nicht diese ganze Deduction wieder über den Haufen geworfen durch die so höchst specielle und das Gepräge der Geschichtlichkeit so sehr an der Stirne tragende Notiz, daß es Asarhaddon, König von Assyrien, gewesen, der die Bewohner des nördlichen Palästinas in diese Gegenden verpflanzt habe (V. 9); eine Notiz, die sich sonst nirgends im ganzen Alten Testament findet? Führt dieselbe nicht auf Benutzung einer besondern Quelle, der der Verfasser sie entnahm? Auf den ersten Blick hat es so allerdings den Anschein; bei näherer Betrachtung gestaltet sich die Sache indeß bald anders. So hinderte ja z. B. Nichts, anzunehmen, daß der Chroniker, auf dessen Rechnung die Conception dieser Rede, wie bemerkt, ja ohnehin jedenfalls zu setzen sein wird, jene Notiz in den historischen Vorbemerkungen zu dem V. 6 u. 7 namhaft gemachten Schreiben vorgefunden habe, ist uns doch der Name des assyrischen Generals Osnapper ebenfalls einzig in einer solchen Vorbemerkung V. 10 aufbewahrt worden! Indeß kann ich gegen die Richtigkeit der traditionellen Ansicht, daß derjenige assyrische König, der nach 2 Kön. 17, 24 ff. aus Babel und anderen östlichen Gegenden Ansiedler nach Samarien verpflanzte, Asarhaddon gewesen, Bedenken nicht zurückhalten; Bedenken, welche auf dem Wortlaute des Textes des betreffenden Abschnitts im Königsbuche Cap. 17, 1 ff. beruhen. Aus Cap. 17, 1—6 ist klar, daß es Salmanassar war, welcher im neunten Jahre des israelitischen Königs Hosea die Angehörigen des nördlichen Reiches (übrigens wohl nur die Angesehenern und Reicheren) gen Osten

a) Vgl. über die Reden in der Chronik: Stähelin, Einl. in's Alte Testament, S. 139. 140; Movers, Krit. Untersuchungen über die bibl. Chronik, S. 194; Bertheau, Chronik, S. XLIII. XLIV.

abführte. An diese historische Bemerkung schließt sich V. 7—23 jetzt in unserm Königsbuche ein längerer Abschnitt rein paränetischer Art, welcher sich für Jeden sofort als eine Einfügung des Verfassers des Königsbuches gibt (s. Thenius zu d. Abschn.). Sondern wie nun diese Einfügung aus, so schließt sich offenbar an V. 6: „Im neunten Jahre Hosea's nahm der König von Assyrien Samarien ein und führte Israel gen Assyrien in die Gefangenschaft, und wies ihnen Wohnung an in Chalah und am Chabor, dem Strome von Gosan, und in den Städten Mediens" unmittelbar und auf das engste an V. 24: „Darauf führte der König von Assyrien aus Babel und aus Kutha und aus Avva und aus Chamath und Sepharvaim [Bewohner] fort und siedelte sie an in den Städten Samariens anstatt der Söhne Israels, und sie ergriffen Besitz von Samarien und wohnten in dessen Städten." Daß so das urspüngliche Wortgefüge war, kann, sollte ich meinen, für jeden Unbefangenen kaum zweifelhaft sein. Ist dem aber so, so ist auch klar, daß der die von Bewohnern entblößten Gegenden Samariens durch assyrische Colonisten neu bevölkernde König von Assyrien kein anderer war, als derjenige, der die Israeliten von Samarien nach dem Osten verpflanzte, d. i. kraft 17, 1. 6 Salmanassar (so auch Thenius z. d. St., Fritzsche zu 3 Esr. 5, 69). Dieses, daß derselbe König, der die Wegführung der Israeliten anordnete, in die entvölkerten Gegenden aus anderen Theilen seines Reiches Ansiedler schickte, dürfte ja ohnehin das Allernächstliegende und Natürlichste sein. Ich füge dem Ausgeführten noch ein Weiteres hinzu. Innerhalb aller der hier näher in Betracht kommenden Abschnitte, welche von dem Verfasser der Königsbücher aus der ihm vorliegenden hauptsächlichsten Quelle (der annalistischen Quellen der Königsbücher) herübergenommen sind, nämlich 17, 1—6. 24—33; 18, 1. 2. 13 ff., ist ausnahmslos,

a) Bekanntlich hat so auch schon Josephus die Sache angesehen; vgl. Arch. IX, 14, 1; XI, 2; 1; 4, 8; an letzter Stelle nennt er den Salmanassar sogar da, wo unser hebräischer Text (Esra 4, 2) ausdrücklich den Asarhaddon namhaft macht.

wenn von dem „Könige von Assyrien" ohne nähere Bezeichnung die Rede ist, stets derjenige assyrische König damit gemeint, welcher zuletzt namhaft gemacht war. So ist 17, 4. 5. 6 unter „dem Könige von Assyrien" kraft V. 3 Salmanassar zu verstehen, wie niemals bezweifelt ist; so nicht minder 18, 14. 16. 17; 19, 8 (18, 19. 23. 28. 30. 31. 33; 19, 4. 6 u. a. können als in Reden sich findende Stellen außer Betracht bleiben), kraft 18, 13 Sanherib. Zweifelhaft kann, welcher „König von Assyrien" in Aussicht genommen sei, in dem ganzen Abschnitte Cap. 17—19 (abgesehen von unserer Stelle) nur sein bei 18, 7 (s. Thenius z. d. St.). Hier aber liegt der Grund dieser Abweichung von unserem Satze auch sofort auf der Hand: Cap. 18, 3—8, in welchem Abschnitte sich die fragliche Stelle findet, trägt von Kopf bis zum Fuße in Rede und Inhalt das Gepräge des Verfassers unserer Königsbücher an sich, ist eine ebensolche prophetisch tingirte Einschaltung, wie 17, 7—23. 34—41 u. 18, 9—12. Der Abschnitt 17, 24—33, in welchem der in Erörterung stehende V. 24 sich findet, trägt dagegen dasselbe rein historische Colorit, wie 17, 1—6 oder 18, 13 ff. Da nun zudem, wie oben gezeigt, 17, 24 an V. 6 unmittelbar sich anschließt, die Vermuthung somit, daß etwa zwischen beiden Abschnitten ein längeres Stück ausgefallen sei, in welchem von einem anderen assyrischen Könige, etwa Asarhaddon, auf den sich V. 24 zurückbeziehen würde, die Rede gewesen wäre, sich von vornherein als grundlos erweisen dürfte, so werden wir als Sinn des ursprünglichen Textes, welcher dem Verfasser des Königsbuches vorgelegen, zu betrachten haben, daß es der assyrische König Salmanassar gewesen, der die Verpflanzung östlicher Völkerschaften nach Samarien vornahm, im Widerspruche mit Esra 4, 2. Allerdings wäre nun noch eine letzte Möglichkeit denkbar: daß nämlich die Esra 4, 2 in Aussicht genommene Verpflanzung gar nicht mit der 2 Kön. 17, 24 ff. berichteten zusammenfiele. Diese Ansicht ist indeß von Bertheau neuerdings (Esra, S. 56) bereits so treffend widerlegt, daß auch von dieser Auskunft nunmehr zu abstrahiren sein möchte. Nach Allem somit wird es das Wahrscheinlichste sein, daß hier ein Irrthum des

Chronikers vorliegt, wie wir einem ähnlichen bereits früher einmal begegneten[a]). Keinesfalls aber wird (um nunmehr zu den Ausgangspunkten unserer Erörterung zurückzukehren) das Vorkommen des Namens Asarhaddon in dem Abschnitte Esra 4, 1—3 für uns ein Grund sein können, für diesen Abschnitt und die sich in demselben findenden historischen Notizen eine besondere Quelle zu statuiren, die der Verfasser dabei benutzt hätte.

Hienach gilt von dem ganzen zuletzt betrachteten Abschnitte Esr. 4, 1—7 dasselbe, wie von allen bisher besprochenen Abschnitten des Esrabuches. Diejenigen Stellen, die der Verfasser aus seiner Quelle wörtlich oder nur in etwas verändert und redigirt in sein Werk aufnahm (V. 6 u. 7), berichten Nichts über den Tempelbau vor Darius; derjenige Abschnitt, in welchem von einem solchen die Rede: V. 1—5, vor Allem die Reden V. 2 u. 3, ergeben sich durchaus als Conceptionen des Chronikers und zwar als solche, aus denen auf Benutzung von Quellen, die den Tempelbau behandelten, sich nicht schließen läßt[b]).

---

a) Vgl. oben S. 476. Sollte zu der Verwechslung etwa der zufällige Umstand Anlaß gegeben haben, daß, wie in dem Verse 2 Kön. 19, 37, in welchem des Asarhaddon Erwähnung geschieht, eines Mannes Adrammelech gedacht wird, wie in dem Abschnitte 17, 24 ff. eines Götzen Adrammelech, V. 31 (vgl. den ganz ähnlichen Fall Matth. 27, 9; auch Ps. 34, 1)? Oder aber ist der Grund der auffallenden Notiz Esra 4, 2 vielleicht in dem Umstande zu suchen, daß von dem assyrischen Könige Asarhaddon sonst rein Nichts berichtet war, und daß man also, wegen des eingeschalteten Abschnitts 17, 7—23 in Verlegenheit, welchem assyrischen Könige das V. 24 ff. Berichtete zuzutheilen sei, dasselbe eben diesem Könige zuschrieb, dessen lebensgeschichtlicher Rahmen durch das V. 24 ff. Erzählte in entsprechender Weise ausgefüllt zu werden schien (vgl. 1 Chr. 5, 26 und dazu Bertheau)?

b) Gegen die Quellenmäßigkeit des in dem besprochenen Abschnitte über die Anfeindungen der Samaritaner und den in Folge davon liegen gebliebenen Tempelbau Erzählten dürfte auch das sprechen, daß der Prophet Haggai, Cap. 1, wo er die Juden in scharfer Rede züchtigt, weil sie die Zeit zur Erbauung des Tempels noch immer nicht gekommen erachteten, niemals auf die Esra 4 berichteten Hindernisse des Tempelbaues, auf die Anfeindungen der Samaritaner, die jetzt vorüber seien, oder aber auf das Verbot des Artachschaschta, das nunmehr aufgehoben sei, hinweist. Grund, daß

Blicken wir nunmehr auf unsere ganze Untersuchung über die kritische Beschaffenheit des Berichtes des Esrabuches über den Tempelbau zurück, so hat dieselbe ergeben:

1) Von einem Beginne des Tempelbaues unter Cyrus, schon im zweiten Jahre der Rückkehr, sowie von einem Liegenbleiben des Baues bis zum zweiten Jahre des Darius ist zu lesen einzig nur in Abschnitten, welche sich als reine Conceptionen des Chronikers darstellen, nämlich Cap. 3; 4, 1—5. 24; 6, 14b. Diejenigen Abschnitte dagegen, welche von dem Chroniker einfach den Quellen entnommen sind: Cap. 4, 8—23; 5; 6, 1—14a. 15, oder die bei der Aufnahme nur wenig verändert wurden (4, 6. 7), wissen von einem unter Cyrus bereits begonnenen Tempelbaue Nichts.

2) Die Angaben des Chronikers über den Hergang bei der Grundlegung, die Namen, Daten und sonstigen scheinbar speciellen Notizen, welche sich Cap. 3—4, 5. 24. 6, 14b finden, sind durchaus solche, welche sich als theils den im Buche Esra selber mitgetheilten Urkunden und quellenmäßigen Berichten, theils anderen alttestamentlichen Berichten entnommen, theils endlich als auf Grund dieser Mittheilungen von dem Verfasser combinirt nachweisen lassen[a]).

Erwägen wir nun, daß ebensowenig, wie die im Buche Esra mitgetheilten Urkunden, ebensowenig auch (abgesehen von dem, wie wir sahen, nicht hieher gehörigen Zeugnisse des Berossus) die zeitgenössischen Propheten Haggai und Sacharja von einem im zweiten Jahre der Rückkehr begonnenen, dann aber bis zum zweiten Jahre des Darius liegen gebliebenen Tempelbaue etwas wissen, daß diese vielmehr durchaus sich so ausdrücken, als ob der Bau erst im zweiten Jahre des Darius überhaupt unternommen sei; daß Hagg. 2, 18 sogar ausdrücklich als Tag der Gründung des Tempels den 24sten des 9. Monats des 2. Jahres des Darius nennt: so werden wir

---

der Tempelbau noch immer nicht begonnen sei (nicht, daß er liegen geblieben!), sind ihm einzig die Lässigkeit, Indolenz und der Egoismus der Juden 1, 4. 9.

a) Die chronologische Bemerkung 4, 24 ist offenbar auf Grund von Hagg. 1, 1. 15. Sach. 1, 1. 7. 16 gemacht.

kaum anders sagen können, denn daß es um die traditionelle Meinung hinsichtlich der Dauer des Tempelbaues, da sie sich einzig auf den Bericht des ca. 200 Jahre nach dem in Rede stehenden Ereignisse lebenden Verfassers des Esrabuches, d. i. des Chronikers, stützt, in Anbetracht ihrer Quellenmäßigkeit nur schwach bestellt ist. Eine allseitige und unbefangene Erwägung läßt kaum einen andern Schluß zu, denn daß die Darstellung, welche der Verfasser des Esrabuches von dem fraglichen Ereignisse gibt, eine ungeschichtliche und auf einer nicht genügend begründeten Voraussetzung beruhende ist, auf der Voraussetzung nämlich, daß die von glühender Liebe zu der angestammten Religion durchdrungenen, von der höchsten Freude über die endlich erfolgte Erlösung und der innigsten Dankbarkeit gegen den Gott der Väter ergriffenen Exulanten nach ihrer Rückkehr nicht erst würden ca. 15 Jahre haben verstreichen lassen, ehe sie Hand angelegt hätten an die Wiederherstellung des in Schutt und Asche daliegenden Nationalheiligthums. Und dieses Verfahren, gemäß einer bestimmten Voraussetzung, auch wenn die ihm vorliegenden schriftlichen Quellen diese Voraussetzung nicht rechtfertigten, historische Ereignisse darzustellen, steht bei unserem Verfasser nicht vereinzelt da. Ein schlagendes Analogon zu dem betrachteten Berichte des Chronikers über den zweiten Tempelbau liefert dessen Darstellung des ersten Tempelbaues. Während 1 Kön. 5, 15 ff. ausdrücklich berichtet wird, daß erst Salomo über die Lieferung von Baumaterialien mit dem Könige Hiram von Tyrus Verhandlungen angeknüpft habe, hatte nach 1 Chr. 22, 2 ff. bereits David zu dem Tempelbaue die umfassendsten Vorbereitungen getroffen[a]). Nicht minder führt dieser Verfasser 1 Chr. 23 ff. auf David zurück die Einrichtung der Priester- und Leviten-Ordnungen, die doch zu ihrer Voraussetzung die Existenz des Tempels haben[b]), und zwar alles dieses aus keinem anderen Grunde, als „weil nicht sowohl Salomo, sondern allein David zur Zeit des Chronikers schon allgemein als der große und würdige Schöpfer aller heiligen

a) Vgl. Graf a. a. O., S. 212.
b) Vgl. Ewald, Gesch., Bd. III, S. 315. Graf a. a. O., S. 215.

Einrichtungen in Jerusalem galt" [a]). Eine nicht minder überraschende Analogie zu dem in Rede stehenden Verfahren des Chronikers bietet die Darstellung, die derselbe gibt von der Cultusreform des Königs Josia 2 Chr. 34—35, verglichen mit derjenigen des Königsbuches 2 Kön. 22—23. Während nach dem letzteren Berichte Cap. 22, 13 Josia die Reform beginnt im 18. Jahre seiner Regierung, begann derselbe gemäß 2 Chr. 34, 2 ff., nachdem er schon im 8. Jahre seiner Herrschaft den Gott David's zu suchen angefangen hatte, bereits im 12. Jahre Juda und Jerusalem zu reinigen von den Höhen, Astarten, geschnitzten Bildern u. s. w., so daß für das 18. Jahr, das eigentliche Reformjahr, factisch Nichts mehr zu thun übrig blieb (vgl. Ewald, Gesch. III, S. 696 Anm. 2: „— was nach 2 Chr. 34, 4—7 schon in das 12. Jahr verlegt wird, ist nur ein wörtlicher Auszug von dem, was nach 2 Kön. 34, 4 ff. erst im 18. Jahre anfing"). Grund dieses auffallenden Verfahrens ist, weil „es einer späteren, idealisirenden, den Begebenheiten fernstehenden Zeit in hohem Grade anstößig erscheinen mußte, daß ein frommer König wie Josia, der dem David gleichgestellt 2 Kön. 22, 2, und in Gottergebenheit und gesetzlichem Verhalten als ohne Gleichen unter den Königen erklärt war 2 Kön. 23, 25, erst in seinem 18. Regierungsjahre und auf eine von Außen kommende Veranlassung hin den Götzendienst abgeschafft, bis dahin aber alle diese Greuel beibehalten habe." [b]) Auch was wir oben S. 491 über des Chronikers Bemerkung hinsichtlich der Anstellung von erst 20jährigen Leviten bereits zu David's Zeit erörterten, läßt sich zur Vergleichung heranziehen.

Es kann die Frage entstehen: war die für den Chroniker bei seiner Darstellung des zweiten Tempelbaues maßgebende Voraussetzung eine rein subjective desselben, oder aber war sie eine zu seiner Zeit allgemein verbreitete? verfuhr er bei seiner Darstellung nach eigenem Gutdünken, oder aber folgte er dabei nur einer herrschenden Zeitanschauung? Wir glauben uns nur für die letztere

---

a) Ewald a. a. O., S. 288; vgl. bei dems. S. 405, auch S. 290 f.
b) Graf a. a. O., S. 176; vgl. Thenius, BB. d. Kön., S. 417 f.

Ansicht entscheiden zu können. Ein besonderes Interesse, das gerade den Chroniker hätte veranlassen können, den Hergang in dieser von dem historisch beglaubigten Verlaufe abweichenden Weise zu erzählen, läßt sich nicht aufzeigen. Zudem ist schwer einzusehen, wie der Verfasser es auch nur gewagt haben würde, eine der herrschenden Volksanschauung offen widerstreitende Darstellung des fraglichen Ereignisses nach subjectivem Fürgutfinden zu geben. Andrerseits begreift sich bei unserer Annahme, nach welcher der Verfasser den Verlauf des Tempelbaues im Großen und Ganzen beschrieb gemäß den darüber zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Vorstellungen, ohne Schwierigkeit, wie derselbe dazu kommen konnte, die Esra 4, 6 ff. aufgeführten Schreiben, die er in einem Archive oder, was wahrscheinlicher, in einer größeren Sammlung solcher Schreiben vorfand, und die zwar von einem Mauernbau handelten, nicht aber von einem Baue der Tempel= sondern der Stadtmauern, auf das in Rede stehende Ereigniß zu beziehen, für welches außer derjenigen Urkunde, aus der er das den Tempelbau betreffende, mit seiner Darstellung aber, wie wir sahen, mehrfach im Widerspruche sich befindende, Stück Esra 5 bis 6, 15 entlehnte, weitere Quellen ihm nicht zu Gebote standen. Indem er nun die in diesem Schreiben sich findenden Notizen über Feindseligkeiten der Samaritaner (die aber nicht durch den Tempel=, sondern durch den weit späteren Mauernbau veranlaßt waren und die, wie wir noch aus den Denkwürdigkeiten Nehemja's wissen, auch nach erwirkter königlicher Erlaubniß zum Mauernbau noch fortdauerten (vergl. Neh. 2, 10. 19; 3, 33 ff.; 4, 1 ff.; 6, 1 ff.), irrthümlicherweise auf den Tempelbau bezog, gestaltete sich ihm dasjenige Bild von dem Verlaufe des Tempelbaues, welches er uns Esra Cap. 3 u. 4 entwirft. Der Verfasser verfuhr somit gänzlich in treuem Glauben, und gegen den Vorwurf bewußter Fälschung der Geschichte, absichtlicher Verdrehung und Entstellung der Thatsachen (Gramberg und Andere) müssen auch wir unseren Verfasser ganz entschieden in Schutz nehmen[a]).

---

a) Vgl. Graf a. a. O., S. 122.

...h einige Worte hinzu über den Bericht des Esra-
...rrichtung eines Altares betreffend, Cap. 3, 2. 3.
...nter Zugrundelegung des Berichtes einer älteren
...tworfenen vermögen wir denselben nach dem früher Er-
...nicht zu halten; die Erwähnung des bestimmten Tages
...rbauung gründet sich, wie wir sahen, nicht auf eine glaub-
...rdige Tradition; der Tag ist vielmehr erschlossen auf Grund
...er Stelle Neh. 7, 73; 8, 1 und des Umstandes, daß der erste Tag des 7. Monats ein Festtag war, der gemäß 4 Mos. 29, 2 ohne Opfer nicht wohl gefeiert werden zu können schien, und der andererseits als zur Vollziehung einer so heiligen Handlung, wie der Errichtung und Weihung eines Altars, vorzüglich geeignet angesehen werden mochte. Können wir hienach die vorliegende Darstellung der Errichtung eines Altars bald nach der Ankunft der Juden in Palästina nicht als eine geschichtlich beglaubigte bezeichnen, so machen es aber doch andererseits nicht nur innere Gründe höchst wahrscheinlich, daß die Zurückgekehrten (da, daß der Tempel wiederhergestellt ward, sobald Aussicht nicht vorhanden war) nicht zu lange nach ihrer Ankunft in Palästina an heiliger Stätte einen Altar werden errichtet haben, sondern es läßt auch die Stelle Hagg. 2, 14 (vergl. dazu die Erkll.) gar keinen Zweifel darüber, daß jedenfalls noch **vor** der wirklichen Gründung des Tempels (im 2. Jahre des Darius) ein Altar factisch vorhanden gewesen, auf welchem Jahve Opfer dargebracht wurden. Hienach würde sich unsere Vorstellung von dem wirklichen Verlaufe des Tempelbaues näher dahin zu gestalten haben, daß die Exulanten zwar mit dem Vorsatze nach Juda zurückkehrten, der ihnen von Cyrus gewordenen Erlaubniß gemäß sofort nach ihrer Ankunft an den Wiederaufbau des Tempels Hand anzulegen; sich aber vorab darauf beschränkten, an heiliger Stätte einen Opferaltar zu errichten. Was in der ersten freudigen Begeisterung nicht ausgeführt ward, vielleicht der Umstände wegen nicht ausgeführt werden konnte, geschah später noch viel weniger. An die Stelle des ersten Eifers für die gemeinsame, nationale Sache trat im Laufe der Zeit mehr und mehr eine kleinliche Sorge für das eigene Wohlsein, Lauheit

und Indolenz. Es bedurfte der ganzen Energie der prophetischen Thätigkeit der beiden Gottesmänner Haggai und Sacharja, um das lässige und in Selbstsucht versumpfte Volk für das große nationale Werk wiederum in der Weise zu entflammen, daß „sie kamen und arbeiteten am Hause Jahve's der Heerschaaren, ihres Gottes“, also daß am 24sten des 9. Monates des 2. Jahres des Darius der Grund zum Tempel gelegt und derselbe am 3. Tage des Monats Adar des 6. Jahres der Regierung jenes Königs vollendet werden konnte (Hagg. 1, 1. 14. 15; 2, 18. Esra 5, 1; 6, 15).

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Exegetische Bemerkungen zu einigen Stellen des Neuen Testamentes

von

J. R. Linder, Pfarrer in Baselland.

Joh. 8, 56.

Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη.

Schon früher haben wir diese Stelle in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1859, S. 518 ff.) behandelt, wobei wir darzuthun suchten, daß unter ἡμέρα ἡ ἐμὴ nicht etwa die Menschwerdung Christi, sein Kommen in's Fleisch zu verstehen sei, sondern es vielmehr seine Offenbarung bei der Geburt Isaak's bezeichne. Diese Erklärung, die wir damals nicht ohne Bedenken gegeben haben, hat sich nun nach wiederholter Prüfung der Stelle insofern als die richtige für uns herausgestellt, als diejenigen Schwierigkeiten, die sich, sofern man bei dem Gewöhnlichen und allgemein Angenommenen stehen bleibt, nothwendig erheben, wegfallen. Wir warteten nur auf einen Anlaß, die dagegen gemachten Einwendungen zu widerlegen, um sie mit größerer Zuversicht geltend zu machen, und wir zweifeln nicht, daß sie auch nach sorgfältiger Prüfung größeren Anklang finden werde als bisher. Diesen Anlaß hat uns Herr Dr. Meyer in der 4. Auflage seines Commentars über Johannes dargeboten, wo er bei der Erklärung dieser Stelle sich folgendermaßen ausdrückt:

„Nach Linder soll mit dem Tag Christi nichts Anderes als die Zeit der Geburt Isaak's, welche 1 Mos. 18, 10 verheißen worden, gemeint sein, so daß sich Christus als einen der Engel des Hains Mamre bezeichne, durch die ἡμέρα ἡ ἐμή aber eine Zeit besonderer thatsächlicher Offenbarung ausdrücke. Aber so wäre ja der Tag nur mittelbar der Tag Christi, während doch nach dem Zusammenhange und nach der ausdrücklichen Bezeichnung τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν Christus selbst das unmittelbare Subject des Tages sein muß als Derjenige, dessen Erscheinung den Tag zu seinem und keines Andern macht, wie in allen Stellen, wo vom Tage Christi die Rede ist." Soweit Meyer.

Dieser Ausleger selbst bleibt bei seiner früheren Interpretation, wonach er ἡμερα ἡ ἐμὴ von der Erscheinung Christi auf Erden versteht und ἠγαλλιάσατο auf die Freude Abraham's bezieht, als dieser im Paradies von diesem Ereigniß Kunde erhalten hatte. In Bezug auf letzteres stützt er sich auf Luc. 16, wornach Abraham als Stammvater der Nation im Paradiese an allen Schicksalen seines Volkes Theil genommen, sowie denn auch nach Matth. 17, 3 Moses und Elias von der Erscheinung des Messias Kunde erhalten hätten. Unzweifelhaft steht die von Tholuck und Lücke gegebene Erklärung der Wahrheit näher, insofern sie das ἠγαλλ. ἵνα ἴδῃ auf einen Moment im irdischen Leben Abraham's deuten, wo er die Herrlichkeit Gottes in Christo verwirklicht schaute. Mit Unrecht entgegnet ihnen Meyer, es finde sich im Leben Abraham's keinerlei Andeutung der Art vor und es sei nicht wahrscheinlich, daß Christus seinen schriftkundigen Gegnern ein Factum aus Abraham's Leben werde vorgehalten haben, von dem sich keine Spur im Alten Testament vorfindet.

Wir werden später sehen, wie diese Entgegnung eine ungegründete ist. De Wette bezieht das ἠγαλλ. auf das 1 Mos. 18 Erzählte, wonach Gott dem Abraham das Zukünftige offenbarte; die Erfüllung desselben aber habe Abraham erst im Paradiese erfahren.

Gegen die Lücke'sche Erklärung hat schon dieser letztere Ausleger mit Recht eingewendet, daß es also doch kein wirkliches Schauen des Tages war, sondern ein typisches, — eine Art prophetischer Anschauung und hiemit eine Tautologie des Gedankens veranlassen

würde, die da, wo Wunsch und Erfüllung einander gegenübergestellt sind, unstatthaft sei. Dagegen ist auch noch anzuführen der Ausspruch Christi selbst Matth. 13, 17 (Luk. 20, 24), daß nämlich Könige und Gerechte (mithin auch Abraham) begehrt hätten zu sehen, was ihr, Jünger, sehet, und haben es nicht gesehen. Ueberhaupt macht die ganze Stelle den Eindruck, daß an irgend eine historische Thatsache im Leben Abraham's zu denken ist, wo ihm Christus begegnete.

Gegen die beiden oben angeführten Erklärungen Lücke's und de Wette's ist einzuwenden, daß die Frage über die Präexistenz Christi, um welche es sich hier handelt, was die Antwort der Juden V. 57 zur Genüge darthut, in Hintergrund gedrängt und statt derselben das Verhältniß Christi zu Abraham besprochen würde, insofern dieser Letztere sich auf die Erscheinung des Erstern als des Höheren gefreut habe. Freilich nimmt man hier ein Mißverständniß von Seiten der Juden an, sie hätten die Worte Jesu (V. 56) „umgedreht“ und, weil er gesagt, Abraham habe seinen Tag gesehen, ihm die Behauptung untergeschoben, er habe Abraham gesehen. Damit kommt man aber mit V. 58 in's Gedränge, wo Christus ganz ausdrücklich seine Präexistenz vor Abraham behauptet, — eine Behauptung, die, ohne alle und jede Veranlassung ausgesprochen, die Juden nothwendig aufbringen mußte und ganz besonders auch gegen seine Gewohnheit, mit solchen Aussprüchen zurückhaltend zu sein, verstoßen würde. Warum hat denn Jesus dieses Mißverständniß, das so leicht zu heben gewesen wäre, nicht beseitigt?

Dies scheint de Wette gefühlt zu haben, indem er zu V. 58 anmerkt, Jesus lasse sich da durch das Mißverständniß zu einer noch auffallendern Behauptung treiben. Traut denn dieser sonst so vorsichtige und bedächtliche Interpret ihm nicht mehr Klugheit zu?

Was das Schauen des Tages im Paradies betrifft, so erscheint uns diese Annahme schwach begründet, und sicherlich hätten die Juden ihre Angriffe auf diesen Punkt gerichtet und mit bitterer Ironie geantwortet.

Alles dieses muß uns beide Erklärungen höchst verdächtig machen;

wir wenigstens halten sie nach unserer innigsten Ueberzeugung für irrig und verfehlt.

Was nun die von uns gegebene Erklärung betreffe, so behauptet Meyer, daß ja Christus sich selbst als das Subject des Tages bezeichne, und hiemit also seine Erscheinung auf Erden, seine Menschwerdung, zu verstehen sei. Allein es wäre demnach doch nicht blos an den Tag seiner Geburt, sondern an sein ganzes Leben und Wirken zu denken, in welchem Sinne dann eben bei ἡμέρα der Plural erforderlich gewesen wäre, vgl. ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Luk. 17, 26) — ἐν ταῖς ἡμέραις Ἠλίου (Luk. 4, 25) — ἐν ταῖς ἡμέραις Λώτ (Luk. 17, 28) — ἡμέραι τοῦ Νῶε (Matth. 24, 37) u. a. m. Aber nirgends im Neuen Testament wird mit dem Singular ἡμέρα der Tag der Geburt bezeichnet. Selbst im Alten Testament Hiob 3, 1 wird יום in diesem Sinne näher bestimmt.

Wenn Meyer ferner einwendet, daß mit ἡμέρα ἡ ἐμὴ die Erscheinung Christi auf Erden bezeichnet werde, insofern sie den Tag zu seinem Tage gemacht habe, so bemerken wir ihm, daß wir nach sorgfältiger Prüfung sämmtlicher Stellen des Neuen Testaments, wo ἡμέρα Κυρίου, ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἡμέρα θεοῦ, ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου vorkommt, unsere früher ausgesprochene Behauptung vollständig bestätigt gefunden haben, wonach nämlich ἡμέρα den Zeitpunkt einer besonderen Offenbarung, sei es eine Heimsuchung durch Segnen oder Strafen, in der Schriftsprache bezeichnet. Aehnlich auch im Alten Testament, wo es heißt: der Tag, da Gott seine Macht kundthun wird; der große schreckliche Tag des Herrn; der Tag der Heimsuchung Gottes; der Tag, den der Herr macht; vgl. Joel 2, 11. Ezech. 13, 5. Jes. 2, 12 u. s. w.; im Neuen Testamente 1 Kor. 1, 8. 2 Kor. 1, 14. 1 Kor. 5, 5. 2 Thess. 2, 2. 2 Petr. 3, 10. Schon Maimonides machte die treffende Bemerkung: „Scias omnem diem, quo deus singularem et extraordinariam liberationem vel poenam immittit, vocari diem domini magnum et terribilem.“ In ähnlichem Sinne kommt vor: ἡ ὥρα μου Joh. 2, 4; ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς Joh. 7, 6; ἡ ἡμέρα ἀνθρωπίνη 1 Kor. 4, 3.

Ein ungebührliches Gewicht scheint Meyer auf die Stellung der Worte τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν zu legen, als ob damit ein Gegen-

satz ausgedrückt wäre und der Tag somit als ganz besonders „der Tag Christi“ und „keines Andern“ gemeint sei. Wir verweisen ihn einfach auf folgende Stellen: Joh. 15, 9 ἐν ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ, ferner Joh. 17, 3; 18, 36, wo wir keinen bestimmten Gegensatz entdecken können.

Gehen wir auf die Sache selbst über, so beziehen wir die Worte Jesu auf das 1 Mos. 18 erzählte Factum, nämlich den Besuch der Engel bei Abraham, von denen einer von Letzterem mit אֲדֹנָי angeredet und später יְהוָה genannt wird. Diese Anknüpfung lag um so näher, da ja bekanntlich von den Juden der Messias im Alten Testament lebend und wirkend gedacht wurde.

An der Stelle 1 Mos. 18, 14 lesen wir nun die ausdrückliche Verheißung:

לַמּוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵן׃

übereinstimmend mit V. 10:

שׁוֹב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה׃

Damit vergleiche man 1 Mos. 21, 1 das Wort פקד, welches auch in erster Bedeutung ein Besuchen, ein Heimsuchen bezeichnet und durch den Beisatz

כַּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה

sich unstreitig auf jenes verheißene Kommen des Herrn bezieht. Indem bekanntlich an die Geburt Isaak's sich so große Hoffnungen knüpften, ja die ganze Zukunft des Volks durch sie bedingt war, so ist klar, daß der Gedanke an eine thatsächliche Offenbarung des Herrn nahe liegen mußte und warum Jesus gerade auf diesen Moment im Leben Abraham's anspielte.

Was endlich noch die Freude Abraham's anbelangt, die den Tag der Erfüllung schaut, so ist 1 Mos. 21 init. dieselbe unverkennbar ausgesprochen. Selbst der Name (יצחק) deutet darauf hin.

Nach dieser Erklärung braucht man zu keinem Mißverständniß und keiner Verdrehung der Rede Jesu seine Zuflucht zu nehmen, sondern das Gespräch hat seinen natürlichen Fortgang. Schließlich drücken wir noch unser Befremden aus, daß Meyer sich in keine Widerlegung der von uns erhobenen, gewiß nicht ungegründeten Einwendungen gegen die gewöhnliche Erklärung eingelassen hat.

Joh. 13, 10.

Λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐ χρείαν ἔχει ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος.

Auf den ersten Anblick scheinen diese Worte dunkel und unverständlich und haben auch in der That den Auslegern viele Mühe gemacht. Manche sogar haben eine Interpolation angenommen; allein mit Recht sagt de Wette: „Dieser Ausspruch Jesu, je dunkler er ist, ist um so mehr dem Verdacht einer Erdichtung enthoben."

Die sonst allgemein (von ebengenanntem Ausleger nur mit einigem Bedenken) angenommene Erklärung ist diejenige von Lücke, welcher annimmt, die Apostel hätten sich vor dem Passahmahle gebadet und nun beim Herausgehen aus dem Bade wieder ihre Füße beschmutzt, so daß diese der Reinigung bedurften. Sonach wäre der Sinn: Wer sich gebadet hat, braucht nach verlassenem Bade sich nur noch die Füße zu waschen; um ganz rein zu sein. Ihr habt euch nun gebadet, und ich habe euch soeben die Füße gewaschen, folglich seid ihr rein. Allein schon Meyer wendet ein, daß sich die Sitte des Badens nicht in solcher Allgemeinheit nachweisen lasse, daß sie hier als bestimmt vorausgesetzt werden dürfte, sowie daß, nachdem früher *καθαρὸς* im Sinne der äußerlichen Reinheit gefaßt worden, nun auf einmal (*καθαροὶ ἀλλ' οὐ πάντες*) einen figürlichen Sinn erhalte. Auch sei es unwahrscheinlich, daß Jesus in seiner damaligen erhabenen Stimmung „einer solchen der Sphäre des gemeinen Lebens entnommenen Gedanken" würde ausgesprochen haben.

Dieser letztere Ausleger faßt nun das Wort symbolisch auf: Wer wie du von sittlicher Unreinigkeit gereinigt ist, bedarf weiter Nichts, als der symbolischen Fußwaschung, als Mahnung zur Demuth, vielmehr ist er ganz rein. Hierauf wende sich nun Jesus an die übrigen Jünger mit den Worten: Ihr seid rein, aber nicht Alle; *λελουμένος* wäre demnach von der sittlichen Reinheit zu verstehen, welche die Jünger durch den Einfluß der Lehre und Person Christi gewonnen hätten.

Allein dieser Erklärung steht entgegen, daß ja Petrus seine Demuth dadurch hinlänglich an Tag gelegt hat, weil er sich weigerte, als der Geringere einen Dienst vom Herrn zu empfangen, und daher keiner besonderen Mahnung bedurfte.

Beide Erklärungen sind darum nicht entsprechend, weil sie den Zweck des Fußwaschens, dessen Auseinandersetzung sich Jesus erst nach vollzogener Handlung vorbehalten hatte, nicht genug in's Auge fassen.

Wir glauben, es lasse sich aus den Worten auf eine Weise ein Sinn entwickeln, daß alle oben berührten Schwierigkeiten wegfallen. Die Fußwaschung hatte schon im Alten Testament eine doppelte Bedeutung; sie war, wie wir aus 1 Mos. 17, 4; 19, 2; 24, 32. Richter 19, 21 entnehmen, ein Liebesdienst, ein Zeichen gastfreundlicher Aufnahme. Diese Sitte dauerte bis in die Zeiten der Apostel fort, wie wir aus 1 Timoth. 5, 10 (vgl. Luk. 17, 44) schließen können. Derselbe Dienst, einer höherstehenden Person geleistet, wurde als ein Zeichen der Unterthänigkeit angesehen, wie aus 1 Sam. 25, 41 hervorgeht, wo Abigail sich die Magd David's nennt, die dazu bestellt sei, die Füße ihres Herrn zu waschen. Diese letztere Bedeutung des Fußwaschens faßt nun auch an unserer Stelle Jesus ganz besonders in's Auge, indem er sich als Herr (V. 13) den Jüngern die Füße zu waschen erbietet, damit dasselbe ihnen ein *ὑπόδειγμα* sei, *ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε* (V. 15). Allein es ist wohl zu beachten, daß Jesus seinen Jüngern die Bedeutung dieser symbolischen Handlung erst nach Vollziehung derselben auseinandersetzen will.

Einige der Jünger hatten die Fußwaschung ohne Widerrede geschehen lassen. Wie aber die Reihe an Petrus kam, weigerte er sich dessen, weil ihm dieser Dienst für den Herrn zu niedrig und entwürdigend vorkam. Umsonst hatte Jesus mit freundlichen Worten V. 7 ihn zum Gehorsam ermahnt, und erst dann redet er ihn in ernsterem Tone an: *ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*, d. h. wenn ich dich nicht wasche, so hast du keinen Theil an mir, so ist die Gemeinschaft unter uns aufgehoben; und warum? Weil sich Petrus durch seinen Ungehorsam von der Zahl der Jünger selbst ausschloß! Allein derselbe faßt diese Worte

in dem Sinne auf, als ob Jesus damit die ihm noch anklebende Unreinigkeit, von der er erst noch gereinigt werden müßte — wollte er anders sein Jünger sein —, vorgehalten hätte. Daher dessen Antwort V. 9: *Κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλήν.* In V. 10 *ὁ λελουμένος οὐ χρείαν ἔχει κ. τ. λ.* wird uns dieses Mißverständniß gehoben, als ob Jesus gesagt hätte: Es ist nicht meine Absicht, meinen Jüngern deswegen die Füße zu waschen, als ob sie wegen der ihnen noch anhaftenden Unreinigkeit der Waschung bedürften —, vielmehr seid ihr mit Ausnahme eines einzigen Alle rein; ihr seid meine wahren, echten Jünger (vgl. *ἀπελούσασθε* 1 Kor. 6, 11 absolut gesetzt), die durch den Glauben an mich rein geworden und von der Welt abgesondert sind. Wer aber rein ist, bedarf keiner Waschung. Immerhin aber kann selbst der Reine die Fußwaschung an sich geschehen lassen, jedoch nicht zum Zwecke der Reinigung, sondern als Zeichen entweder der Liebe oder der demüthigen Unterwerfung, worüber sich dann Jesus V. 14 deutlich ausgesprochen hat. *νίψασθαι* könnte dann nach der bekannten Medialform wie *κείρεσθαι τὴν κεφαλήν* in der Bedeutung aufgefaßt werden von „sich die Füße waschen zu lassen". So aufgefaßt, wird uns das Verständniß dieser Stelle klar, ohne daß wir in dieser Aeußerung etwas des Herrn Unwürdiges entdecken könnten. Die Bemerkung de Wette's gegen Meyer's Erklärung, „dem *ὁ λελ.* gegenüber könne *τ. ποδ. νιψ.* kaum anders als im Sinne der Reinigung gefaßt werden", ist daher ganz ungegründet.

Joh. 16, 8—11.

Καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος .... τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

In dieser Stelle spricht sich Christus über die Wirksamkeit des von ihm verheißenen Geistes aus und erörtert dieselbe nach drei Seiten hin: in Bezug auf die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht; davon er die Welt überführen werde. Vorerst geschieht dies in Beziehung auf die Sünde, die darin bestehe, daß die Welt nicht an ihn glaubt. Daher wird er sie überzeugen, wie

schwer sie sich dadurch an ihm versündige. Offenbar wird damit der Unglaube als die Quelle aller Sünde bezeichnet, was er auch in Wirklichkeit ist — ganz analog dem Ausspruch Christi Joh. 3, 18: „Wer nicht glaubt an mich — der ist schon gerichtet." De Wette sagt treffend: Die Welt erscheint der durch die Kraft der Wahrheit siegenden, immer mehr wachsenden Masse der Gläubigen gegenüber als in Sünde und Schuld begriffen und unerlöst, als unter dem Zorne Gottes stehend."

Ueber die Worte *περὶ δικ.* äußert sich Meyer folgendermaßen: „Sie, die Gerechtigkeit, ist das Gegentheil der *ἁμαρτία*, nämlich während dort Sünde, so findet hier Gerechtigkeit statt. Denn wenn die Ungläubigen sich in ihrer eigenen Sünde und Strafwürdigkeit enthüllt sehen, so mußten sie dagegen Denjenigen, welchen sie ungläubig verworfen haben, in seiner Unschuld und Gerechtigkeit anerkennen. Hier wird also *δικ.* in seiner ersten und eigentlichen Bedeutung aufgefaßt. „Wir adoptiren diese Interpretation; nur erscheint der Zusatz *ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω καὶ οὐκ ἔτι θεωρεῖτέ με* etwas matt und den Gedanken schwächend, wenn nämlich *οὐ θεωρ.* nichts Anderes als die Folge des *ὑπ. πρ. τ. π.*, „das fortwährende dem menschlichen Auge unzugängliche Sein bei Gott" bezeichnen soll. Als solchen müssigen Zusatz können wir diese Worte nicht ansehen; vielmehr möchten wir darin in Bezug auf die Welt die Andeutung finden: Indem die Welt an den Hingang Jesu zum Vater nicht glaubte, sondern ihn blos nicht mehr sah, so möchte ihr dieser Umstand zu bitterm Spott Anlaß geben, als hätte er seine Jünger getäuscht und sich dadurch als Betrüger qualificirt; daher denn die Freude der Welt und das Heulen der Jünger, wovon auch in diesem Capitel die Rede ist. Als aber durch die Erscheinung des Paraklets die Verheißung in Erfüllung gegangen war, da war Christus in dem, was er von sich selbst aussagte, d. h. in seiner Gerechtigkeit, gerechtfertigt. Darum spricht er wohl: „Es ist gut, daß ich hingehe u. s. w." Diese Rechtfertigung als Antwort auf den bittern Spott der Welt gab Petrus in seiner Pfingstrede (Apg. 2, 23): „Den habt ihr genommen durch die Hände der Ungerechten u. s. w.", und V. 36: „So, wisse das ganze Haus Israel, daß Gott diesen

Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Heiland g macht hat."

Was die Erklärung de Wette's betrifft, welche übrigens zum Theil schon bei Calvin zu finden ist, so sucht derselbe dadurch einen tieferen Sinn zu gewinnen, daß er unter *δικαιοσ.* die Gerechtigkeit, die Wahrheit, das Licht versteht, welches Jesus der Finsterniß und Sünde gegenüber in die Welt gebracht hat. Allein er widerlegt sie selbst durch die richtige Bemerkung, daß die Worte *οὐκ ἔτι θεωρ.* sich nicht damit vertragen, sondern eher das Gegentheil zu erwarten wäre.

Was ferner derselbe Ausleger gegen die von uns adoptirte Erklärung bezüglich der *δικαιοσ.* einwendet, der Gedanke würde zu beschränkt und der Gegensatz zu der *ἁμαρτία* nicht vollständig gewahrt, so scheint uns gleichwohl die Gegenüberstellung von Schuld der Welt und Gerechtigkeit Christi sich zu einem richtigen und treffenden Gegensatz zu gestalten.

---

1 Theff. 4, 3—5.

Τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας.

Εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ.

Μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν.

Bekanntlich herrscht unter den Auslegern über die Auffassung des *σκεῦος* große Verschiedenheit. Die meisten älteren verstehen darunter den Leib des Menschen, d. h. zu besitzen (erhalten, behaupten) den Leib in Heiligung und Ehren. De Wette nennt diesen Sinn den passendsten und angemessensten; nur nimmt er Anstoß an der Bedeutung des *κτᾶσθαι*, das erwerben, gewinnen, aber nicht besitzen heißt. Andere, denen sich auch Riggenbach in seinem Commentar zu den Thessalonicher-Briefen (in Lange's Bibelwerk) anschließt, wollen unter *σκεῦος* das Weib verstanden wissen in dem Sinne, in welchem sich anderwärts Paulus

Digitized by Google

ausdrückt: ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω. De Wette hingegen, welcher glaubt, daß der Tropus σκεῦος vom Weibe aufgefaßt, geradezu gebraucht, eine niedrige und unwürdige Ansicht von der Ehe voraussetzen würde, versteht darunter das Werkzeug zur Befriedigung des Geschlechtstriebes: „ein Begriff, der das Weib nicht schlechthin, sondern nur in einer besonderen Beziehung vom Manne abhängig macht und die gegenseitige Vorstellung, daß das Weib ebenfalls eine ἐξουσια über den Körper des Mannes hat (1 Kor. 7, 4) nicht ausschließt." Mithin wäre nach dieser Deutung der Sinn: Enthaltet euch aller unordentlichen Befriedigung des Geschlechtstriebes, daß ein Jeglicher wisse sich sein Werkzeug dafür zu verschaffen in Heiligung und Ehren.

Die Freunde der zweiten Auffassung stützen dieselbe mit folgenden Gründen:

1) könne der Leib wohl mit einem σκεῦος verglichen und, wo der Context darauf führt, bildlich so genannt werden, aber schwerlich σκεῖος schlechthin im Sinne von σῶμα gebraucht werden. Diesen Grund bestreitet jedoch de Wette, indem er behauptet —, diese Metapher könne auch ohne nähere Bestimmung in diesem Sinne aufgefaßt werden, da ἑαυτοῦ hinreiche, den Leib als Persönlichkeit zu bezeichnen.

2) κτᾶσθαι könne nur erwerben, sich verschaffen bedeuten, aber nicht besitzen. Die Beweiskraft der für letztere Bedeutung vorgeführten Stellen Luk. 21, 19. Sirach 6, 7; 22, 23; 51, 20 wird bestritten.

3) spreche die Stellung des ἑαυτοῦ insofern für diese Erklärung, als das Reflexivum vorangestellt einen ganz besonderen Nachdruck habe, der, wenn σκεῦος vom Leibe zu verstehen sei, hier ganz unnöthig wäre.

4) führe der Zusammenhang darauf, σκεῦος vom Weibe zu verstehen. Paulus habe den ἁγιασμὸς als Willen Gottes dargestellt und diesen zuerst negativ als Enthaltung von der πορνεία erklärt. Dieser πορνεία werde nun das Gegentheil gegenübergestellt, nämlich dadurch den Geschlechtstrieb in Zucht und Ehren zu erhalten, daß

Jeder sein eigenes Weib nehme. Dabei werden noch zum Beweise, daß diese Metapher dem jüdischen Sprachgebrauch nicht fremd gewesen sei, Stellen aus Rabbinen angeführt, wie: Megill Esther 1, 11: „vas meum quo uxor neque medicum neque persicum est sed chaldaicum" und Sohar Lev. fol. 38 col. 152. Letztere Stelle führt jedoch de Wette als Beleg für seine Erklärung auf.

Wir haben uns mit obiger Erklärung nie befreunden können und theilen die Ansicht de Wette's, daß durch dieselbe jedenfalls eine niedrige Ansicht von der Ehe begründet werde, während doch der Apostel die Bedeutung derselben nicht hoch genug stellen kann, indem er ja bekanntlich das Verhältniß des Mannes zum Weibe mit demjenigen, in welchem Christus zu seiner Gemeinde steht, in Vergleichung setzt und überhaupt sie als eine heilige Anstalt zum Dienste Gottes, worin Eines dem Anderen Handreichung zum ewigen Leben thun soll, darstellt (1 Kor. 7, 16). Durch diese Erklärung würde das Weib vom Manne abhängig gemacht, während doch in dieser Beziehung Paulus Beide als gleichberechtigt darstellt: *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν ἀποδιδότω· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί· μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους* (1 Kor. 7, 3. 4). Nach 1 Mos. 3, 16 wäre nach der nun fast allgemein angenommenen Erklärung dieser Stelle eher der Mann das *σκεῦος* und nicht das Weib, worüber die Auslegungen von Keil und Delitzsch nachzusehen sind.

Obschon das Heidenthum ein ziemlich vollständiges Register hierauf bezüglicher Ausdrücke liefert, treffen wir doch bei den Profanscribenten nicht eine einzige Spur an, welche zum Beleg dienen könnte, *σκεῦος* vom Weibe zu verstehen. Was wir bei Plautus (Soen. 4, 2, 140) finden: „facio quod moechi haud ferme solent, refero vasa salva" würde eher für de Wette's Ansicht sprechen. Es darf wohl mit vollem Recht dem Apostel soviel Vorsicht zugetraut werden, daß er gegenüber den Heidenchristen in Thessalonich eine bei den Heiden ungebräuchliche Metapher, die überdies zu einer unwürdigen Ansicht von der Ehe hätte veranlassen können, vermieden haben würde. Würde man wohl auch in unserer Zeit in eine vom Volke gelesene Bibel diesen Tropus ohne Bedenken aufnehmen?

Immerhin wäre noch zu untersuchen, inwiefern aus den beiden angeführten Stellen (Megill Esther und Sohar Lev.) auf die allgemeine Gültigkeit dieses Sprachgebrauchs unter den Juden geschlossen werden darf. Wie leicht könnte man sich auf ähnliche Weise täuschen, wie bei 1 Kor. 15, 29, wo man auf ein paar Stellen hin sich so lange mit einer abgeschmackten Erklärung (das Taufen für die Todten) begnügte.

Zur Erhärtung, daß der heidnischen Philosophie die Metapher *σκεῦος*, vom Leibe verstanden, keineswegs fremd war und noch näher von den griechischen Aerzten das Werkzeug zur Befriedigung des Geschlechtstriebs *σκεῦος* (vergl. das lat. vas, vasatus Lamprid. in Heliogab. 5. 8. 9) genannt wurde, ja daß selbst bei den Rabbinen die Bezeichnung des Leibes unter dem Bilde eines כּוֹס vorkommt, dafür ließen sich eine Menge Stellen anführen. Man vergleiche die Ausdrücke *σκεῦος, ἀγγεῖον, φύραμα, ὄργανον*, die alle in dieser Bedeutung anzutreffen sind. Wie dem Apostel selbst die Vorstellung von des Menschen Leib als einem geheiligten Organ des Geistes, sowie die Mahnung, denselben rein und unbefleckt zu erhalten, eine geläufige war, ist bekannt. Wir bitten folgende Stellen ganz besonders nachzusehen, Röm. 1, 24; 12. 1. 1 Kor. 6; 13, 6, 18 u. a. m. —

Treten wir auf die Bedeutung des *σκεῦος* näher ein, so erscheint es uns geradezu als ein Widerspruch, diese weit näher liegende Vorstellung vom Leib als eines *σκεῦος*, die doch dem Apostel so geläufig war, darum abweisen zu wollen, weil das Wort einer näheren Bestimmung entbehrt, während dasselbe auch ohne weiteren Beisatz unbedenklich vom Weibe verstanden werden soll, was doch jedenfalls schwieriger ist. Hat doch der Verfasser des Briefes Petri (1 Petri 3, 7), wo in den Worten *σκεύει ἀσθενεστέρῳ* der Gedanke an das Weib näher lag, den Beisatz *γυναικείῳ* nicht für überflüssig gehalten! In 2 Kor. 4, 7 *ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσι* soll wohl das Epitheton nicht zur Bezeichnung des Körpers als solchen dienen, sondern nur um den Gegensatz zu dem *θησαυρὸς*, für den ein kostbarer, dauerhafter Behälter angemessen gewesen wäre, hervorzuheben. Warum sollte hier die Auffassung des *σκεῦος* als Leib des Menschen mit größerer Schwie-

rigkeit verbunden sein als τὸ σκήνωμα 2 Petri 1, 13, das ebenfalls eine nähere Bestimmung entbehrt, und 2 Kor. 5, 1 ἡ οἰκία τοῦ σκήνους?

Was ferner die Stellung des ἑαυτοῦ betrifft, wonach dasselbe vorangestellt einen ganz besonderen Nachdruck haben soll, so hat diese Regel zuerst Krüger aufgestellt in seiner Note zu Xenoph. Anab. 5. 6. 16, indessen sie selbst nicht überall bestätigt gefunden, cf. Arist. Nubes 905: τὸν πατέρ' αὐτοῦ; Isocr. Orat. 19, 54: περὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ. In den Worten τὰ ἑαυτῆς τέκνα 1 Thessal. 2, 7 können wir wegen der Stellung des ἑαυτῆς keine Emphase entdecken, es sei denn, daß man, wie Auberlen, um der Regel gerecht zu werden, den Gegensatz einer Amme hineinlegt. Aehnliches könnte ja auch V. 11 πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ hinzugedacht werden. Man vergl. noch die Stellen Matth. 8, 22, wo jedenfalls der Nachdruck auf νεκροὺς liegt, und Offenb. 10, 3. 4.

Die größten Schwierigkeiten macht nun die Frage über die Bedeutung des κτᾶσθαι, von welcher nach einer richtigen Bemerkung de Wette's das Verständniß dieser Stelle abhängt, so daß, wenn das Wort in der Bedeutung von besitzen, erhalten aufgefaßt werden kann, der passendste Sinn gewonnen würde: „Haltet euren Leib in Heiligung und Ehren."

Ungeachtet des Protestes von de Wette, Lünemann u. A. scheint unserer Ansicht nach die so oft bestrittene Stelle Luk. 21, 19 diese Bedeutung zu bestätigen. Der erstere Ausleger bemerkt selbst in seinem Commentar, daß alle Erklärungen wie Luther's, Bretschneider's u. A., nämlich: „Haltet eure Seelen in Geduld" verfehlt seien. Beiläufig bemerken wir, daß wir die Auffassung „das Heil eurer Seelen" nicht theilen, sondern ψυχὰς im Sinne des hebr. נַפְשֹׁתֵכֶם auffassen, nämlich euer Leben, euch selbst, wie Tertullian salvos facietis (κτήσεσθε) vos ipsos per tolerantiam. Vertirt doch selbst de Wette Matth. 10, 39 τὴν ψυχὴν εὑρίσκειν: wer sein Leben erlanget. Hat nun κτᾶσθαι die Bedeutung von εὑρίσκειν Matth. 10, 39; 16, 25 und wird dasselbe von Lukas durch σώζειν und ζωογονεῖν erklärt, so sehen wir nicht ein, warum ihm nicht auch diejenige von erhalten, besitzen zukommen konnte. Denn auch ζωογονεῖν bedeutet am

Leben erhalten, z. B. 2 Mos. 1, 17 ἐζωογόνουν τὰ ἄρσενα, 1 Chron. 20, 31 und sogar auch ζωοποιεῖν Esra 9, 8. 9, so daß, was wir anläßlich beifügen durch die Erklärung von ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι, „dem Geiste nach am Leben erhalten" 1 Petri 3, 18 die erhobenen Schwierigkeiten unserer Ansicht nach wegfallen.

Andere Stellen, welche diese Bedeutung von κτᾶσθαι zu erhärten scheinen, sind Eurip. Hel. 903. 4: μισεῖ γὰρ ὁ θεὸς τὴν βίαν, τὰ κτητὰ δὲ κτᾶσθαι κελεύει πάντας οὐκ ἐς ἁρπαγάς. Plat. Theaet. p. 199 ed. Par.: ἕτερον μὲν τὸ κεκτῆσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν. Umgekehrt wird auch eine passive Zeitform dieses Verbums in activer Bedeutung gefunden, z. B. Eurip. Iph. Taur. 676: καὶ δειλίαν γὰρ καὶ κάκην κεκτήσομαι.

Andere Stellen anzuführen verbietet uns der Raum, daher wir einfach auf Steph. Thesaur. ed. Par. s. h. v. verweisen.

Ganz besonders scheint für die von uns vertheidigte Erklärung, wornach wir also σκεῦος vom Leib des Menschen verstehen, auch εἰδέναι zu sprechen, welches eine fortgesetzte Uebung bezeichnet; τὸ εἰδέναι δείκνυσι, sagt Theophylakt, ὅτι ἀσκήσεως και μαθήσεώς ἐστι τὸ σωφρονεῖν, was jedenfalls besser paßt, als wenn, σκεῦος im Sinne von „Weib" genommen, mit Riggenbach, der uns hier nicht natürlich vorkommende Gedanke hineingelegt wird: Gewinnet euer σκεῦος einmal und immer wieder.

Was ferner den letzten Grund, der für die Erklärung des σκεῦος vom Weibe in's Feld geführt wird, betrifft, daß nämlich, indem der Apostel zuerst den Willen Gottes von der negativen Seite in der Enthaltung von der Hurerei (πορνεία multivaga) dargestellt habe, nun das Positive folge, nämlich durch die gottgeordnete Ehe den Geschlechtstrieb in Heiligung und Ehren zu erhalten, so sehen wir keinen Grund, warum der Apostel nicht vom Besonderen zum Allgemeinen hätte übergehen und auch den Ehebruch mit einschließen können, zumal da V. 3 u. 4 asyndetisch (ohne δὲ) aufeinander folgen und auch das in V. 6 Ausgesprochene ganz allgemein gehalten ist.

---

2 Theſſ. 1, 5. 6.

Ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε· ἐπείπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν.

Auch bei dieſer Stelle ſehen wir uns veranlaßt, gegenüber einer Erklärung, welche ſchon von Zwingli angedeutet, von Olshauſen weiter ausgeführt, neuerlich von Riggenbach wieder in Schutz genommen wurde, für die gewöhnliche in Schranken zu treten. Es ſoll nämlich, meint derſelbe, *δικαία κρίσις θεοῦ* das gegenwärtig waltende Gericht Gottes, als Anbahnung des künftigen allgemeinen Weltgerichtes, bezeichnen. Durch jenes ſollten die theſſalonichiſchen Chriſten geſichert und erprobt werden, damit ſie des Reiches Gottes würdig erklärt werden können. Dabei ſtützt er ſich auf folgende Gründe: Faſſe man *ἔνδειγμα* in der Bedeutung als Vorzeichen auf, ſo ſei in V. 5 für ſich allein das Verhältniß des *ἔνδειγμα* zum folgenden *εἰς τὸ καταξ.* nichts weniger als klar, inſofern das ſtandhafte Leiden nicht als Vorzeichen deſſen geltend gemacht werden könne, was wir von dem gerechten Gerichte Gottes zu erwarten haben. Ueberdies ſei die Bedeutung von *ἔνδ.* als Vorzeichen nicht erwieſen. Allerdings bezeichne der Artikel *τῆς κρ.* das endliche Gericht *κατ' ἐξοχήν*; allein unter *δικ. κρ.* ſei zugleich der Abſchluß des gegenwärtig waltenden und ſich ſtets vollziehenden Gerichtes mit verſtanden. Der Zuſammenhang mit V. 6 ſei nun aufzufaſſen: Wenn es gerecht iſt, daß Gott einmal **vollkommen** vergelte, ſo iſt es jetzt ſchon ein Erweis ſeiner Gerechtigkeit, wenn er auf dieſes Ziel hin ſeine Gerichte ergehen läßt.

Allein mit jener „Unklarheit" des Zuſammenhangs von V. 5 u. 6 ſind wir gar nicht einverſtanden; wir behaupten im Gegentheil, daß gerade bei ſolchen Leiden und Drangſalen um des Glaubens willen in den Herzen der theſſalonichiſchen Chriſten nothwendig das natürliche Rechtsgefühl erwachen und ihnen der Gedanke an eine waltende Gerechtigkeit Gottes nahe liegen mußte. Selbſt wenn keine beſondere Verheißung hierüber (wie Matth. 5, 10 u. a. m.) vorhanden wäre, ſo forderte doch die Gerechtigkeit Gottes, an

welche ja jeder Christ glaubt, eine endliche Ausgleichung und Vergeltung. Hat doch nach jenem herrlichen Zeugniß 1 Petri 2, 22 Christus selbst sich darauf berufen (παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως). Eine Würdigsprechung am Tage des Gerichtes durften die thessalonichischen Christen um so mehr erwarten, als sie durch ihre ὑπομονή und πίστις, treues Beharren im Glauben, die Bedingungen erfüllten (ὑπὲρ ἧς π.), welche der Apostel Apg. 14, 22 an den Eingang in's Reich Gottes knüpfte.

Ἔνδειγμα ist hier gar nicht in der Bedeutung als Vorzeichen aufzufassen, sondern bezeichnet das Offenbarwerden von etwas Verborgenem, das zum klaren Bewußtsein kommt, wie überall ἐνδεικνύναι Röm. 2, 15; 9, 17. 22. 2 Kor. 8, 24. Eph. 2, 7. In der That, unter welchen Umständen mehr als bei Erduldung von Drangsalen, welche die Feinde des Evangeliums den Christen bereiteten, mußte in ihren Herzen der Glaube an eine dereinst vergeltende Gerechtigkeit Gottes in seiner ganzen Kraft sich geltend machen? Es ist also hierdurch das jus talionis gemeint, wie man es gewöhnlich an unserer Stelle aufgefaßt hat.

Wenn Riggenbach sich selbst zu einer ausführlichen Erklärung dessen veranlaßt sah, was unter δικ. κρ. zu verstehen sei, so hatte doch wohl auch hier der Apostel um einer nähern Erörterung willen zur Rechtfertigung Gottes schreiben müssen ἐπείπερ δίκαιος ὁ θεός; allein die Worte ἐπείπερ δίκαιον παρὰ θεῷ enthalten offenbar einen nicht bestimmt ausgedrückten Gegensatz zu der Ungerechtigkeit der Dränger und Verfolger, die treues Festhalten am Glauben mit Drangsalen lohnten. Daher gerade dieser Gegensatz nothwendig fordert, daß der obige δικαίας im gleichen Sinne aufzufassen ist, wie hier δίκαιον.

Εἰς τὸ καταξ. bedeutet weder „in Bezug darauf, daß", noch ist es epexegetischer Folgesatz, sondern ist Zweckangabe, insofern dieses Gericht stattfinden muß, um sie des Reiches Gottes würdig zu sprechen.

Wie unpassend und willkürlich es ist, die κρίσις bald von dem stets sich vollziehenden Gericht (wie das ewige Leben nach Joh. 17, 3), bald wieder von dessen Abschluß im allgemeinen Weltgericht zu verstehen, zumal dem Apostel die Begriffe von δίκαιος und κρίσις

Digitized by Google

[illegible] kaum hieher im Sinne Riggenbach's [illegible] sind, liegt auf der Hand. [illegible] Ausleger bemüht, unserer Stelle einen [illegible]nen, allein es kommt uns nicht darauf [illegible] sei oder nicht, sondern ob sie nach philo[illegible] Beweisführung richtig sei, was hier nicht [illegible] vieles dem Contexte Fremde in eine Stelle, [illegible] klar vorliegt, wie in der soeben behandelten, [illegible], welche Resultate müßte die Exegese zu Tage

---

2.

Noch einmal:

[illegible] die Zeit des Abendmahls nach Johannes.

Von

Dr. Ludw. Paul.

[illegible] obigem Titel hatte ich in den „Studien und Kritiken", [illegible], Heft II, S. 362 ff. eine Abhandlung veröffentlicht, [illegible] Seiten des Herrn Professor Hilgenfeld einen Angriff in [illegible]schrift, Jahrg. IX, Hft. 1, S. 118 ff., nicht ohne viele [illegible] erfahren hat. Was mich betrifft, werde ich mich mit [illegible] sachlich gehaltenen Erörterung der Hilgenfeld'schen Ein[illegible]. Und auch dies nur, weil die Frage zu wichtig [illegible] man nicht jeden Gegengrund, er möge kommen, wo[illegible], berücksichtigen müßte.

[illegible] Hilgenfeld geht zunächst auf die Hauptstelle ein [illegible] 13, 1—4: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα ..... δείπνου [illegible] ..... ἐγείρεται κ. τ. λ. Er fragt: „Hat der Evangelist da [illegible] vornherein die Meinung gänzlich ausgeschlossen, daß das [illegible] Mahl Jesu, wie die drei ersten Evangelisten erzählen, als [illegible] Paschamahlzeit in die ἑορτὴ τοῦ πάσχα gefallen sei?"

Eben darum handelt sich's, ob er das gethan hat, und die Hauptsache der Untersuchung dreht sich um Beantwortung dieser Frage, die nicht sofort zusammenfallen kann etwa mit der Behauptung: ja wohl, der Evangelist hat diese Meinung von vornherein gänzlich ausgeschlossen. Der Herr Professor fährt fort und sagt: „Paul belehrt uns ja selbst, daß πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα dem Sinne nach noch zu δείπνου γενομένου gehöre. Anstatt nun aber zu schließen, daß dieses δεῖπνον, eben weil es noch πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα fällt, ausdrücklich von dem Paschamahl unterschieden wird, fragt er lieber: was für ein anderes δεῖπνον kann das aber gewesen sein, als das Paschamahl." Gewiß, so frage ich. Aber um gerecht zu sein, muß man hinzusetzen, in welcher Fassung ich die enge Zugehörigkeit der Worte δείπνου γενομένου zu der Bestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα genommen habe; denn aus dieser Fassung ergibt sich das Recht meiner Frage. Ich habe nämlich ausdrücklich die Worte δείπνου γενομένου als nähere Bestimmung zu den Worten πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα epexegetisch hinzugefügt sein lassen. Die Hauptbestimmung ist πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, eine Nebenbestimmung für diese Hauptbestimmung ist δείπνου γενομένου. Nach meiner Interpretation erfolgt der Anschluß der Worte an einander, wie der Text ihn gibt: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, δείπνου γενομένου, ἐγείρεται. Das Wort, welches den Inhalt der ganzen Erzählung trägt, ist ἐγείρεται. Dem ist eine Zeitbestimmung beigegeben: πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, und dieser Zeitbestimmung selbst eine Nebenbestimmung des Umstands: δείπνου γενομένου, „er steht auf vor dem Osterfest, bei stattfindendem Mahle". Hier war auch, um auf einen Einwand des Herrn Hilgenfeld zu kommen, auf den wegen des vor δείπνου fehlenden Artikels, kein Artikel nöthig, einmal, wegen dieser nebensächlichen Bedeutung, die dem Mahle von dem Evangelisten gegeben wird, der vielmehr die Hauptbedeutung des Zusammenseins beim Mahle in dem Liebeserweise des Herrn sieht, wie dieser von dem Worte ἐγείρεται an dargestellt wird; die Erwähnung des Mahles geschieht ohne weiteren Nachdruck, und der Artikel kann da ebensogut fehlen, wie er sonst im Griechischen bei der Apposition fehlen kann, wenn sie eine ohne weiteren Nachdruck beigegebene Nebenbestimmung ent-

hält, z. B. Thuc. I, 30: *ἐπὶ τῇ Λευκίμνῃ, τῆς Κερκύρας ἀκρωτηρίῳ*, obwohl Leukimne unter den übrigen ganz vorzugsweise das Vorgebirge K.'s ist. Das andere Mal kann auch darum in unserer Stelle der Artikel fehlen, weil, sobald die Nebenbestimmung nur nicht als charakteristisch herausgehoben werden sollte, durch den ganzen Zusammenhang die bestimmte Beziehung, unter welcher der Begriff des *δεῖπνον* hier zu fassen ist, sich von selbst ergibt durch die Hauptbestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*. In diesem Falle kann der Artikel, ganz wie im Deutschen auch, ausgelassen werden. Und in diesem Falle befinden wir uns. Sobald die Möglichkeit unserer Interpretation des *πρὸ*, auf die wir deshalb sofort S. 364 eingegangen sind, zugegeben ist, hat dann auch das *δεῖπνον* durch den ganzen Zusammenhang seine Beziehung. Deshalb kann man nicht sagen, wie Hilgenfeld: „seine (des Autors) Worte werden also gänzlich verdreht, wenn Paul ihnen den Sinn unterschiebt: beim Beginn des Paschafestes, als das Mahl stattfand". Hilgenfeld unterstreicht das Wörtchen: das; aber der Tenor meiner ganzen Abhandlung berechtigte nicht dazu. Ich kann nach meiner Interpretation, mich ganz dem Griechischen anschließend, übersetzen: „bei stattfindendem Mahle", nicht: „bei dem stattfindenden Mahle".

Bei dieser engen Beziehung der Worte *δείπνου γενομένου* zu den Worten *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, ist da meine Frage nicht hinlänglich berechtigt: „was für ein anderes *δεῖπνον* kann das gewesen sein, als das Paschamahl?" Ist sie auch nicht berechtigt, wenn ich gleich darauf hinweise, daß *πρὸ* noch einen scheinbaren Anstoß geben könnte, und wenn ich sofort daran gehe, mich mit dem *πρὸ* auseinanderzusetzen? Wie bemerkt, es kommt auf die Fassung an, in welcher ich die enge Zusammengehörigkeit der Worte statuire. Ich thue das nicht in der Hilgenfeld's. Er faßt nämlich die Worte so, nicht als ob *δείπνου γενομένου* epexegetisch zu *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* gehöre, sondern als ob diese Worte selbst eine nähere Bestimmung für *δείπνου γενομένου* abgäben und zu lesen wäre: *δείπνου γενομένου πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα ἐγείρεται*. Dann hätte Hilgenfeld ganz Recht; dann müßte es heißen: „als ein Abendmahl stattfand vor dem Paschafest, stand

Jesus auf". Wären die Worte nach dieser Zusammengehörigkeit zu bestimmen, ich würde keine Sylbe darüber verlieren. Aber in dieser Zusammengehörigkeit sind sie weder geschrieben noch zu fassen. Worauf es also zu ihrem Verständniß zunächst ankommt, ist, daß man sich mit dem πρὸ auseinandersetzt.

Für die Möglichkeit nun, das πρὸ so zu fassen, daß es nicht einen Zeitraum von ganzen Tagen bedeuten muß, ist es sehr ersprießlich, daran zu erinnern, daß ἑορτὴ τοῦ πάσχα auch das ganze Fest bedeuten kann. Es gibt mehrere Belegstellen dafür, ich habe nur Eine citirt, Luk. 22, 1; aber ersprießlich ist es, daran zu erinnern, weil bei einem siebentägigen Feste sich ein abusus der Art leichter erklären läßt, daß ein Schriftsteller sagt, anstatt beim Beginn des Festes: vor Beginn des Festes. Da ist nun zwar der Hinweis auf Lukas keine überraschende Entdeckung, soll mir auch nicht über alle Berge helfen, wie Hilgenfeld sagt: „über alle Berge hilft ihm (Paul) die überraschende Entdeckung, daß ἑορτὴ τοῦ πάσχα auch das ganze Fest bedeuten könnte"; nein, so ist es nicht; aber ersprießlich ist der Hinweis auf diese Thatsache für die Möglichkeit, daß ein Schriftsteller, „dem es nicht auf minutiöse Bestimmungen ankam, sondern auf Wiedergabe einer hochwichtigen Angelegenheit, nämlich den Liebeserweis des Herrn an den Seinen", sagt, anstatt beim Beginn des Paschafestes, bei stattfindendem Mahle: vor Beginn ꝛc. Deshalb also ist es, daß ich die Stelle Luk. 22, 1 citirt habe, um für den Fall, daß das Essen des Paschamahles als Anfang des ganzen Festes gesetzt wird und man eben im Begriffe war, dieses Mahl zu begehen, doch die Möglichkeit als sehr nahe liegend zu erklären, „daß Johannes sich eine Unregelmäßigkeit im Gebrauche des πρὸ erlaubt habe" (S. 365), die tagtäglich im Leben vorkommt und die nicht viel mehr besagen will, als bei unserm: vor Tisch beten ꝛc.

Also der Hinweis auf Lukas hilft; Hilgenfeld dagegen erklärt diese Hülfe für verfehlt durch ein anderes Citat desselben Lukas 22, 7: ἦλθε ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Damit ist aber nun doch nicht, auch nicht einmal nach Lukas gesagt, daß das Fest mit dem Opfer beginnen mußte, wie Hilgenfeld das darstellt! Hätte das Fest mit dem Opfer beginnen

müssen; — wir sehen davon ab, daß es überhaupt noch gar keine ausgemachte Sache ist, daß das Schlachten des Lammes ein Opfer war; Rückert (Abendmahl, S. 49) kommt zu dem Resultat, daß sich gar kein rechter Stützpunkt dafür findet, „daß das Paschalamm und seine Tödtung ein Opfer .... gewesen sei". Doch sehen wir davon ab; aber — hätte das Fest mit diesem Schlachten beginnen müssen, so hätte auch Jesus müssen dabei sein; er sagte aber zu Petrus und Johannes (Luk. 22, 8): *πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα.* Dieselben gehen von Bethanien in die Stadt, in das angewiesene Haus und besorgen den Auftrag; darnach erst kommt Jesus und es findet das Mahl statt; und daß wir nicht zweifelhaft sein können, daß damit bei Lukas der Festanfang gemacht wird, wird diese Zeit des Mahles prägnant hervorgehoben mit: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσε.* Man kann also nicht sagen, wie Hilgenfeld gegen mich sagt: „und nun soll Johannes, nachdem das Opfer, mit welchem das Fest begann, schon vorüber war, noch sagen können: vor dem Feste des Pascha!" Auch Rückert (a. a. O., S. 24) läßt das Paschamahl „den ersten Act des Paschafestes" bilden.

Näher betrachtet, ist die Sache die: wir finden verschiedene Angaben über Bestimmung der Festdauer, wesentlich drei: Einmal, daß das Fest beginnt mit dem Abend des 14. Nisan, dem Vorabend des 15ten, 3 Mos. 23, 5. 6. Da wird nach jüdischem Kalender der Tag von Abend zu Abend bestimmt, 2 Mos. 12, 18. Diese Festrechnung ist die legitim-normale, altjüdische, wie sie z. B. 2 Mos. 12 und 3 Mos. 23 aufgestellt ist. Ein Unterschied der Zeitbestimmung für das Schlachten und für das Essen tritt da gar nicht hervor, beides fällt in dieselbe Abendzeit. Später aber und nach den neutestamentlichen Berichten findet ein solcher Unterschied statt, *θύειν* und *φαγεῖν* bilden zwei verschiedene spatia. Neben der legitimen Normalbestimmung gehen zwei andere her, die dadurch entstehen konnten, daß man die Nacht des Paschamahles entweder zu dem vorhergehenden oder zu dem folgenden Tage zählte. Gesetzlich ist diese Festbestimmung nicht geworden, aber sie bildete sich für die conventionell-populäre Berechnung und konnte darum geläufig werden, weil es bequem war, nach den Tageszeiten

das Fest zu berechnen. Ich habe in meiner Arbeit diese verschiedenen Angaben beiläufig erwähnt: die Normalstelle, für die ich 3 Mos. 23, 5. 6 citirt habe; die populär-conventionelle Berechnung, wo der Festanfang schon mit dem Tage vor dem Paschamahl, dem 14. Nisan, bestimmt wird, τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, Matth. 26, 17; zuletzt die zweite conventionelle Art der Berechnung, wo der Festanfang „nach Verlauf der Nacht, in welche das Paschamahl fiel", statuirt wird, 5 Mos. 16, 8. Ich habe diese Angaben erwähnt S. 364, leider im Druck mit dem unvollständigen Citate 3 Mos. 23, 5. 6; denn das vollständige Citat heißt: 3 Mos. 23, 5. 6 vgl. Matth. 26, 17. 5 Mos. 16, 8. Der Defect würde mir sofort aufgestoßen sein, hätte ich den Correcturbogen in Händen gehabt. Ich bemerke das, weil dies Versehen dem Herrn Professor Hilgenfeld Gelegenheit zu einer scharfen Invective gibt. Er sagt: „Der beherzte Apologet begnügt sich aber nicht einmal damit, das Opfer, mit welchem die Bibel und das jüdische Alterthum das Fest beginnen, von dem Feste abzuschneiden, sondern will auch allenfalls noch das Paschamahl selbst von dem Paschafeste abtrennen." Das will ich nicht; sondern ich sage: Der gesetzliche Termin für den Festanfang ist das Paschamahl; daneben aber laufen zwei andere conventionelle Zeitangaben, die eine, die das Fest mit der Tageszeit des 14. Nisan beginnen läßt, wie es bei den Synoptikern durchweg geschieht; hier wird der ganze Tag mit zum Feste gezählt, so daß es sich auf acht Tage ausdehnt; bei diesem Tage ist es willkürlich, erst mit der Stunde des Opferns seine Bedeutung als ersten Festtag gelten und das Fest nun mit dem Opfern beginnen zu lassen. Man müßte das Fest auch legitim mit der Tageszeit der πρώτῃ τῶν ἀζύμων beginnen lassen, wenn man einmal den legitimen Anfang des Paschafestes vor das Paschamahl glaubt setzen zu dürfen. Und gesetzt, Matthäus, Markus, Lukas hätten das Fest mit dem Opfer beginnen lassen — eine Annahme, die ich nicht setze —, was wäre das doch weiter Grund für **Johannes** gewesen, daß auch Er das Paschafest von dem Opfer und nicht von dem Mahle aus hätte beginnen lassen müssen? Muß sich Johannes durchaus nach Lukas richten?

Wie ich das Opfer resp. das Schlachten da, wo es nicht

wie nach altjüdischer Sitte in den Abend fällt, nicht zum Paschafest gerechnet sein lasse, wenigstens nicht anders, als abusive, nicht anders, als auch die Tageszeit des 14. Nisan dazu gerechnet werden kann, ebensowenig will ich das Paschamahl von dem Paschafest abtrennen, wenigstens nicht anders, als wiederum abusive, nach conventionell-populärer Berechnung. Das wollte ich mit den Worten bezeichnen, man habe statt beim Beginn des Paschafestes sagen können: vor Beginn rc., „zumal man ja diesen Beginn bald so, bald so bestimmen konnte", und daß der letztere Fall, Berechnung des Festanfangs erst mit der Tageszeit nach dem Paschamahle, bei Johannes anzunehmen sei, habe ich nur von ferne und als eine disputable Hypothese hingestellt. „Hätte", sage ich, „zumal Johannes das Letztere statuirt, so konnte er wohl sagen: vor dem Paschafest." Ich selbst, wenn kein anderer Ausweg gegeben wäre, würde mich, wie ich deutlich angezeigt habe, für die Unregelmäßigkeit im Gebrauche des *πρὸ* enschieden haben, um so mehr, wie ich hier noch hinzufüge, weil ein ganz analog abnormer Gebrauch des *πρὸ* sich noch einmal bei Johannes findet, in der Stelle 12, 1: *ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*, statt: *ἓξ ἡμέρας πρὸ τοῦ πάσχα*, — eine Stelle, die trotz aller Versuche, sie für untauglich zu erklären, doch vortrefflich zu verwerthen ist; man weise nur die Analogie in sprachlich-reiner Form auf, denn analog dieser Stelle würden die Worte in 13, 1 ff., wenn sie nicht durch eine anakoluthische Construction auseinandergezogen, sondern, wie sie dem Sinne nach zu einander gehören, so auch in grammatischer Folge zusammengestellt wären, so zu transponiren sein: für *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα δείπνου γενομένου ἐγείρεται* — *τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα πρὸ τοῦ δεῖπνον γενέσθαι ἐγείρεται*. Erklärt man 13, 1 so, nach rein durchgeführter Analogie von 12, 1, wobei man übrigens recht deutlich erkennt, wie es nicht *τὸ δεῖπνον* zu heißen brauchte, so sieht man, welch außerordentlichen Werth die Stelle 12, 1 hat.

Also ich brauche für meine Interpretation des *πρὸ* mich nicht im Entferntesten auf die zweite conventionelle Festberechnung, von der ich gerdet habe, zu berufen; ich werde mit dem *πρὸ* ohne sie fertig. Hilgenfeld greift mich aber gerade hier am härtesten an. „Für diese kecke Behauptung eines Paschafestes ohne Opfer und

Mahl, welche aller Quellenforschung Hohn spricht, beruft sich Paul auf 3 Mos. 23, 5. 6." Wie es mit diesem Citat steht, habe ich gesagt. Meint aber Hilgenfeld, eine Festanfangs-Berechnung nach Verlauf der Nacht, in welcher das Paschamahl fiel, komme gar nicht vor, so irrt er sich. Sie wird seltener vorgekommen sein, als dies mit der ersten conventionellen Berechnung der Fall war; es liegen aber beide Berechnungen ganz gleichmäßig in der Zeit des Mahles gegeben; man konnte diese Nacht zu dem einen oder zu dem andern Tage zählen, und sobald man das Fest nach den Tageszeiten bestimmte, es mit dem Tage vorher oder nachher beginnen lassen. Natürlich immer nur nach der conventionellen, nie nach der rituell-legitimen Berechnung. Und so ist es geschehen. Ich will das jetzt kurz nachweisen.

Also, es kommt darauf an, daß das ganze Fest „Passah" genannt wird und gleichwohl eine solche Rechnung sich findet, als ob das „Passah" genannte Fest erst mit der Tageszeit nach Verlauf des Mahles sich datire. Das ist die Stelle 5 Mos. 16, 8! V. 2 heißt: „Du sollst dem Herrn deinem Gott das Passah schlachten". V. 3: „Du sollst kein Gesäuertes essen auf dasselbe", עָלָיו; es bezieht sich עָלָיו auf das vorher erwähnte פֶּסַח, aber Luther hat dennoch ganz richtig gesehen, wenn er עָלָיו übersetzt „auf das Fest" und das ganze siebentägige Fest damit bezeichnet sein läßt, vom Abend des 14. Nisan bis zum Abend des 21sten. Wenn es unmittelbar darauf heißt: „sieben Tage sollst du ungesäuertes Brod des Elends essen", so ist, da ausdrücklich das ungesäuerte Brod auch zum Paschamahle vorgeschrieben ist, diese Bestimmung: „sieben Tage", vom Abend des 14. Nisan an zu zählen. In den folgenden Versen 4—7 ist kein Fest des Ungesäuerten im engeren Sinne erwähnt; wo noch einmal die Bestimmung der sieben Tage vorkommt, gehen sie auch auf das ganze Fest, von Abend bis zu Abend. Mit V. 8 tritt aber ein ganz anderes Festdatum ein, wohl zu merken, ohne daß das Fest des Ungesäuerten im engeren Sinne vorher erwähnt wäre oder jetzt würde; es ist bis jetzt immer nur von dem ganzen Fest, פֶּסַח genannt, die Rede gewesen; gleichwohl tritt V. 8 die Bestimmung ein: „sechs Tage sollst du ungesäuertes Brod essen, und am siebenten

Digitized by Google

Versammlung des Herrn deines Gottes". Nun weiß ich wohl, daß damit nicht ausgesagt ist, sie sollten nur sechs Tage Ungesäuertes essen und am siebenten keines; sondern sie sollen allerdings auch am siebenten es essen; der siebente Tag soll nun besonders heilig sein, da soll die Versammlung des Herrn sein. Aber darauf kommt es hier nicht an. Sondern, worauf es ankommt, ist dies: Mit diesem siebenten Tage ist nur die Tageszeit gemeint, die des 21. Nisan, nicht der Tag von Abend zu Abend; es kann also mit den sechs vorhergehenden Tagen auch nur die Tageszeit gemeint sein, zusammen also die sieben Tage = Tageszeiten. Gleichwohl wird dieser Zeitraum nicht als das Fest des Ungesäuerten besonders ausgesagt, sondern es ist bisher immer nur von dem „Passah" als dem Fest des Mahles und des Ungesäuerten die Rede gewesen. Der Unterschied zwischen den beiden Festen, wie er z. B. 3 Mos. 23, 5. 6 präcis hervorgehoben wird, verschwindet also hier, und dennoch stehen beide Festanfänge da, der des 14. Nisan Abends und der mit der Tageszeit des 15. Nisan. — Auch neutestamentliche Stellen sprechen dafür, daß man abusive den Beginn des Paschafestes mit dem Tage nach der Nacht des Paschamahles bestimmen konnte. Joh. 2, 23 heißt es: *ὡς δὲ ἦν ἐν τῷ πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει.* Da das Glauben der Vielen auf die Wunder Jesu basirt war, die sie ihn thun sahen, dieses Sehen und Wunderthun aber doch gewiß nicht in die Nacht des Paschamahls mitfallen kann, so ist mit Ausschluß derselben die Tagesfestzeit als bezeichnend anzusehen. Es liegt das auch in den Worten angedeutet: *ὡς δὲ ἦν ἐν τῷ πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ,* — Worte, die ganz so lauten, als ob dem Pascha eine Beschränkung hätte gegeben werden sollen, die hier nur auf die Tageszeit gehen kann; durch die Nachstellung der Worte *ἐν τῇ ἑορτῇ* bekommen sie die Bedeutung einer näheren Angabe, wie das Pascha hier gemeint sei; diese nähere Angabe wäre völlig überflüssig, hätte der Autor das Pascha so gemeint, wie es gewöhnlich, ohne nähere Angabe, zu verstehen war; das ganze Fest mit Einschluß des Mahls. Wir finden wohl auch sonst die *ἑορτὴ* beigefügt, aber nicht nach-, sondern vorgestellt; daß

das nicht ohne bestimmte Bedeutung ist, tritt an unserer Stelle sichtbar hervor.

Nun mag man diesen Sinn in den Stellen sehen oder nicht; disputabel ist die Sache doch gewiß, aber für die Erklärung des *πρὸ* brauche ich sie gar nicht; das wiederhole ich ausdrücklich.

„Um Allem die Krone aufzusetzen“, fährt Hilgenfeld fort, „deutet der Herr Pfarrer das *δείπνου γενομένου* gar so, wie wenn es gleich *δείπνου ἑτοιμασθέντος* wäre, und obwohl Jesus schon *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου*, bringt er den Sinn heraus: vor Beginn des Festes, bei Gelegenheit als das Mahl stattfinden sollte, stand Jesus auf u. s. w. Und solche Schriftverdrehung will gar das große Wort führen.“

Um mit dem letzten Vorwurf anzufangen, wenn die Uebersetzung: „als das Mahl stattfinden sollte“ Schriftverdrehung ist, so bin ich deren nicht allein schuldig. Meyer (Comm. zum Joh., Ausg. 1852, S. 328) übersetzt: „während man im Begriffe ist, Abendmahlzeit zu halten“. Dem Sinne nach ist das ganz dasselbe. Was meine Auslegung von der Meyer's unterscheidet, ist nur, daß ich den Aorist *γενομένου*, als die Recepta, halte, während Meyer *γινομένου* liest. Ich habe mich, um den Conatus auch beim Aorist als möglich zu erklären, auf Grammatiker berufen; ich sage: „Nicht blos durch das Imperfect kann der Conatus bezeichnet werden, sondern auch im Aorist zeigt sich eine ähnliche Anwendung, nur mit dem Unterschied, daß auch die Handlung vollbracht wurde, während das Imperfect andeutet, daß die Handlung nicht wirklich vollbracht wurde .... Das paßt an unserer Stelle ganz vortrefflich: vor dem Paschafest, als das Mahl stattfinden sollte (was auch wirklich stattgefunden hat). Es ist dieselbe Zeitbestimmung, die Lukas 22, 14 gibt, *ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα*, und dieselbe Sachbestimmung, die er und die übrigen Evangelisten geben, wenn sie sagen: *καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα*. Stünde da: *καὶ δείπνου ἑτοιμασθέντος* für *γενομένου*, so würde Niemand an dem *πρὸ τῆς ἑορτῆς* viel Anstoß nehmen.“ Ich erkläre also das *γενομένου* nach dem grammatischen Sinn und nach dem sachlichen, und nur sachlich soll das *γενομένου* durch *ἑτοιμασθέντος* dem Verständniß näher gebracht werden, eine Operation, die jeder P[illegible]log billigen wird.

Uebrigens muß ich mich davor verwahren, daß man, wie Hilgenfeld gethan, diese meine zweite, besondere Interpretation von *δείπνου γενομένου* als Conatus, von der ich ausdrücklich sage, ich ziehe sie der andern, ersten vor — eine Interpretation, bei der es sich nun gar nicht mehr weiter um die Erklärung des *πρὸ* handelt, weil *πρὸ* seinen gewöhnlichen Sinn behält —, daß man diese Interpretation zusammenwirft mit der ersten.

Hilgenfeld will nun meine Auslegung nicht gelten lassen, weil es heiße, daß Jesus „schon *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου*". Ich habe hier an den Geschmack appellirt und gefragt, ob nicht dies Waschen inmitten der Mahlzeit gegen denselben verstößt, während es ganz passend und der jüdischen Sitte gemäß in den Anfang vor die Paschamahlzeit verlegt wird („das Fußwaschen pflegte vor Beginn des Mahles durch Sclaven zu geschehen", Meyer); ich habe ausdrücklich bemerkt, an das *ἐκ* dürfe man sich nicht stoßen, weil ja anzunehmen, daß das Mahl schon bereitet war („man hatte sich bereits dazu niedergelegt", Meyer); ich habe weiter darauf hingewiesen, daß erst in den folgenden Versen 12. 23. 26 das stattfindende Mahl erwähnt wird. Das *ἐκ* findet also vollständige Erklärung; man hatte sich bereits zu Tische gelegt, da erhebt sich Jesus vom Tische auf (welches Erheben „scheint das Erzeugniß des Augenblicks gewesen zu sein", Meyer) und verrichtet „diese symbolische Handlung der Liebe und Demuth". Ich meine, damit ist das *ἐκ* vollständig erklärt.

Weiter sagt Hilgenfeld gegen meine Interpretation: „Damit wir ihn gar nicht mißverstehen, läßt der vierte Evangelist 13, 29, welcher freilich Paul's nagelneue Entdeckung von einem Paschafeste ohne Opfer und Mahl nicht kennen konnte, noch nach der Bezeichnung und Aufmunterung des Verräthers einige Jünger meinen, Jesus habe dem Judas geheißen: *ἀγόρασον, ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν*. Wer konnte nur daran denken, daß in der heiligen Paschanacht in Jerusalem noch Festeinkäufe gemacht werden sollten?" Aber müssen denn die Jünger „das augenblickliche Besorgen in der Nacht" gemeint haben? Das lesen ja selbst die Interpreten nicht heraus, die die Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern über das Mahl statuiren, wie z. B. Meyer, S. 337, dessen Worte wir eben citirten. Und ebensowenig läßt es sich an-

nehmen, daß man Nichts während des Festes habe kaufen dürfen; ich habe auch das nachgewiesen.

Hilgenfeld fährt fort: „Für unsern Paul freilich ist auch Johannes 18, 28 umsonst geschrieben: die Juden seien, als sie in der Frühe des nächsten Morgens Jesum in das Prätorium führten, selbst nicht hineingegangen, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα. Der Hahn hat nach der Verleugnung des Petrus schon gekräht und nachdem die Juden Jesum von Kaiphas zu dem Prätorium geführt haben, ist es schon frühmorgens geworden: ἦν γὰρ πρωΐ. Aber Herr Paul steckt noch immer im Dunkeln. Für ihn ist der Morgen, bis zu welchem man noch nach 2 Mos. 12, 10 von dem Paschalamm auch nicht das Geringste übrig lassen durfte, gar noch nicht angebrochen!" Also nach Hilgenfeld sind die Juden zu der Zeit in's Prätorium gekommen, wo es bereits voller Tag war; er erklärt ἦν δὲ πρωΐ dahin, daß πρωΐ durchaus die Zeit des Morgens bedeuten müsse, die nach der vierten Nachtwache abbricht; denn da erst durfte Nichts mehr vom Paschalamm übrig sein und konnte also Nichts mehr gegessen werden. Aber kann denn πρωΐ nicht ebensogut die vierte Nachtwache bedeuten, ja bedeutet es dies im Neuen Testament nicht öfter, als die Morgenzeit, wo es bereits voller Tag ist? Wie ich das πρωΐ „ganz in der Frühe" übersetze, so Meyer „bei Anbruch des Tags". Wenn aber unter πρωΐ die Zeit der vierten Nachtwache verstanden werden kann, also irgend eine, auch ganz kurze Zeit vor früh sechs Uhr, so ist meine Interpretation der Worte οὐκ εἰσῆλθον κ. τ. λ. gesichert, die das Resultat erzielt, daß die Juden deshalb nicht in's Prätorium gehen, weil sie, die die Verhaftung Jesu hatten bewerkstelligen müssen und deshalb das Paschamahl bis zur Stunde nicht hatten essen konnen, es noch essen wollten, so lange es erlaubt war, vor Anbruch des vollen Tags. Was ich als in den Umständen gegeben nachgewiesen habe, das habe ich ebenso als in den Worten gegeben nachgewiesen; ich habe besonders das ἀλλὰ in's Auge gefaßt und gezeigt, wie in diesem scharfen Gegensatz die Absicht des sofortigen Essens liegt. Zu dem πρωΐ möge man noch vergleichen Joh. 20, 1; 21, 4.

Noch bringt Hilgenfeld gegen meine Exegese vor: „Er (Paul) läßt, was freilich — wie der Herr Pfarrer selbst sagt — no

Digitized by Google

keinem Interpreten behauptet worden ist, die Juden, welche Jesum vor das Prätorium geführt haben, noch in aller Eile das versäumte Paschamahl genießen wollen." Das thue ich allerdings und habe meine Ansicht damit begründet, daß sich ja die Scheu der Juden, sich nicht zu verunreinigen, gar nicht erklären lasse, wenn sie das Pascha erst am nächsten Abend zu essen hatten. Die hier analogen Vorschriften über die Reinigung erlaubten diese noch am kommenden Tage „bis zum Abend". Dagegen, wenn sie, „noch in der Frühe des Morgens das Paschamahl essen konnten, vor Anbruch des vollen Tages, so hat ihre Scheu, sich um keinen Preis jetzt etwa zu verunreinigen, volle Berechtigung" (S. 368). Also, ich lasse allerdings die Absicht, das Paschamahl noch zu genießen, vorhanden sein. Wenn sie diese Absicht nicht zur Ausführung bringen konnten, ist dann damit gesagt, daß sie das Paschamahl müßten „ganz verträumt haben"? — wie Hilgenfeld das sagt: „da müssen sie es bei hellem Morgen ganz verträumt haben. Denn der vierte Evangelist kehrt sich so wenig an diesen Apologeten, daß er dieselben Juden noch bis Mittag vor dem Prätorium stehen und mit Pilatus verhandeln läßt."

Sehen wir uns doch die Scene einmal an! Die *ἀρχιερεῖς* und die *ὑπηρέται* bringen Jesum von Kaiphas zu Pilatus. Von Johannes wird zwar nicht direct erzählt, was bei Kaiphas stattgefunden, wie das von den Synoptikern geschieht, Matth. 26, 57 ff., wo das vollständige Gericht, Anklage, Verhör, Verurtheilung aufgeführt wird, mit der Erkenntniß: *ὅτι ἐβλασφήμησε* und mit dem Richterspruch: *ἐνοχος θανάτου ἐστίν.* Von dieser ganzen Verhandlung gibt Johannes zwar nicht directe Nachricht, aber er indicirt den Vorfall durch das ganze Auftreten der Juden. Diese kommen nämlich zu Pilatus mit der Forderung, daß er Jesum als Verurtheilten annähme und die Execution ausführe. Man sieht das aus 18, 31. Pilatus sagt, sie sollten ihn doch selbst richten, *κρίνειν.* Die Juden antworten: wir dürfen ihn nicht tödten, *ἀποκτεῖναι.* Diese Antwort schließt eine Aposiopese ein, die nämlich: gerichtet ist er, das Erkenntniß ist bereits gefällt; von dir verlangen wir die Ausführung, denn w i r dürfen ihn nicht tödten! Es war also ein Competenzconflict zwischen den *ἀρχιερεῖς* und dem Procurator entstanden, auf den die Ersteren gar nicht gefaßt

gewesen waren. Sie meinten, sie hätten Jesum nur zu übergeben, in der Uebergabe selbst habe der Procurator „die Gewähr für das Verbrechen", und sie erwarteten das ἀποκτεῖναι als einfache Folge des bereits vorgenommenen κρίνειν. Ich wiederhole, diesen Competenzconflict hatten sie nicht erwartet. Und wie hartnäckig wird dieser nun von ihrer Seite geführt! Der Procurator kommt heraus; anstatt daß er Jesus einfach als Verurtheilten hinnimmt, wie sie erwarten, fragt er nach einer bestimmten Anklage. Er wird zwar diese im Allgemeinen schon gewußt haben, denn er hatte eine Cohorte zur Verhaftung beigegeben; aber zum processualischen Verfahren ist dem Römer die bestimmt formulirte Anklage nöthig. Darüber erhebt sich der Conflict: wir haben ihn als Verbrecher verurtheilt, das muß für dich genug sein! V. 30. Da sie keine bestimmt formulirte Anklage bringen, weist er die Verhandlung von sich ab, vor ihr eignes Gericht, V. 31. Das ist schon gehalten, sagen sie, und er ist des Todes schuldig befunden worden; das Weitere ist nun deines Amtes! Nun folgt ein Privatverhör Jesu vor Pilatus, das dem Procurator die Ueberzeugung gibt, er habe es mit einem unschuldigen Schwärmer zu thun. Er geht aber nun nicht den geraden Weg, diese Unschuld zu schützen, sondern, wie das gutmüthigen Weltmenschen eigen ist, er versucht einen Umweg, wo er beiden Theilen genug thun könne, V. 39. Als auch das mißlingt, schlägt er einen zweiten Weg ein; er will die Juden abfinden mit einem Theil der Strafe, die mit der Kreuzigung verbunden ist, mit der Geißelung. Auch das gelingt ihm nicht, 19, 1 ff. Die Verhandlungen in diesem Competenzconflict, für dessen Abwickelung natürlich die Gegenwart der ἀρχιερεῖς und ὑπηρέται durchaus nothwendig war, sind damit noch nicht zu Ende, es kommt noch zu verschiedenen Erklärungen und Gegenerklärungen, bis es heißt: τότε παρέδωκεν αὐτόν, V. 16.

Wie? soll denn da wirklich das Nichtgenießen des Paschamahls, obschon die Absicht es zu genießen vorhanden gewesen war, ganz unerklärlich sein? Das wird mir schwer zu begreifen.

Hilgenfeld fährt nun fort: „Es gibt eine Grenze, mit deren Ueberschreitung jede Verständigung aufhört. Daher will ich Herrn

Paul denn, ohne ein weiteres Wort zu verschwenden, gegen meine ‚kritische Guckekastenlust‘ ruhig weiter zu Felde ziehen, die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* Joh. 19, 14 aus dem Rüsttage des Paschafestes, wie es schon längst geschehen ist, in den Charfreitag, die darauf folgende *μεγάλη ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* 19, 31 so, wie es schon freilich bei Chrysostomus der Fall ist, in den ‚großen Sabbat‘ der späteren christlichen Paschawoche umdeuten lassen und mich darüber trösten, wenn die ‚Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie‘ einen solchen Mitarbeiter an die ‚Theologischen Studien und Kritiken‘ verliert.“

Aber warum sollen wir doch an der Grenze der Verständigung angekommen sein und zwar gerade in den angeführten Problemen? Warum soll es doch, wenn nur einigermaßen der gute Wille da ist, keine Verständigung geben darüber, was 19, 31 unter dem *ἐν τῷ σαββάτῳ, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν* für ein Tag zu verstehen sei, da ja selbst Exegeten, die die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* 19, 14 als Rüsttag auf's Fest aussagen, hier den Rüsttag auf den Sabbat finden müssen? Oder, warum sollen wir uns nicht verständigen können über die Worte: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνη τοῦ σαββάτου* und über deren Uebersetzung als: „es warder große Tag jenes Festes“, da wir nur die Grammatiker zu fragen brauchen, ob sie erlauben, die Worte *ἦν μεγάλη ἡ ἡμέρα* identisch zu nehmen mit *ἦν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη*? Warum soll man sich nicht verständigen können darüber, wofür die größere Wahrscheinlichkeit spreche, ob dafür, daß 19, 14 *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, verglichen mit den eben angeführten Stellen, den Festrüsttag oder den Sabbatrüsttag bedeute, zumal man für die erstere Deutung noch annehmen müßte, der Verfasser des Evangeliums habe, da er nun einmal den Auferstehungstag als *μία τῶν σαββάτων*, also als bestimmten Wochentag, festhalten mußte mit den Synoptikern, es durch mancherlei Klügeln herausbringen müssen, wie es denn anzufangen sei, als Todestag zwar denselben Wochentag mit den Synoptikern, nämlich auch einen Freitag, aber ein anderes Datum, einen andern Monatstag herauszubekommen, nicht den 15. Nisan, sondern den 14ten. Da habe er's denn so herausgebracht, daß er den ersten Festtag auf einen Sabbat fallen ließ, wodurch er zu der Sabbatparaskeue der Synoptiker zugleich eine

Festparaskeue bekam und nun mit der Paraskeue abwechseln konnte, bald diese, bald jene setzen. Das will mir doch nicht recht in den Sinn.

3.

Nachträgliche Bemerkungen

zu dem

Aufsatz über „Papias von Hierapolis"

(Jahrg. 1866, 4. Heft)

von

Th. Zahn, Repetent in Göttingen.

Dem Anspruch auf vollständige Verwerthung der einschlägigen Angaben, welchen die genannte Arbeit erhebt, ist dort nicht genügt worden, indem der Verfasser sich erst nachträglich durch den Schluß von Hilgenfeld's Polemik gegen „die neueste Tübinger Tendenzkritik" auf die den Papias betreffende Abhandlung Aberle's in der Theol. Quartalschrift (1864, S. 3 ff.) und eine eben dort sich findende Mittheilung Nolte's (1862, S. 464 ff.) aufmerksam machen ließ. Es wird um so eher erlaubt sein, dies Versäumniß hier nachzuholen, da weder die kühnen Folgerungen, welche Aberle aus dem von ihm in Erinnerung gebrachten argumentum secundum Johannem gezogen hat, noch die kurze Abfertigung, welche ihm Hilgenfeld zu Theil werden läßt, auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen.

Es wird zunächst mit Aberle (a. a. O., S. 10) daran festzuhalten sein, daß das Urtheil über den ersten Satz des argumentum, für welchen allein der Verfasser sich auf das Werk des Papias von Hierapolis, „des werthen Schülers des Johannes" beruft, ganz unabhängig ist von dem, was derselbe weiterhin über das Verhältniß des Papias zur Entstehung des johanneischen Evangeliums und über Marcion mittheilt. Damit fällt der einzige Grund, welchen Hilgenfeld gegen den Werth des ersten Satzes bei-

bringt (Zeitschrift 1865, S. 80), hin. Mag das argumentum Original oder Uebersetzung sein, mag es im 9ten oder, wie Aberle empfiehlt, im 5. Jahrhundert entstanden sein, jedenfalls redet hier Jemand, welcher aus dem fünftheiligen Werk des Papias zu wissen behauptet, daß das Evangelium des Johannes von dem noch am Leben befindlichen Apostel bekannt gemacht und den Gemeinden übergeben sei. Denn das sagen die Worte: Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, und nicht, wie Aberle (S. 11) sagt, daß das johanneische Evangelium veröffentlicht und den Kirchen übergeben worden sei noch zu Lebzeiten des Apostels. Nur bei dieser ungenauen Wiedergabe hat es den Schein, als huldige der Verfasser der durch das 21. Capitel des Johannes nahegelegten und früh verbreiteten Meinung, daß es zwischen der Abfassung und der Veröffentlichung dieses Evangeliums ein oder mehrere Mittelglieder gebe (vergl. die Synopsen des Athanasius und des Dorotheus, bei Kirchhofer S. 12. 156). In Wahrheit widerspricht eben dieser Annahme das argumentum, dessen polemische Fassung nicht zu verkennen ist. Als es geschrieben wurde, bedurfte es schwerlich noch einer Bekämpfung von Zweifeln an der johanneischen Abfassung des Evangeliums; eine Berufung auf Papias zu diesem Zwecke wäre wunderlich; wohl aber war das eine eigenthümliche Behauptung, daß nicht, wie man etwa meinte, das Evangelium erst nach dem Tode des Evangelisten auf das empfehlende Zeugniß seiner Schüler in kirchlichen Gebrauch gekommen, sondern bereits von ihm selbst dazu bestimmt und eingeführt worden sei; und es war wichtig, sich dem zum Zeugniß auf Papias mit den Worten berufen zu können: sicut Papias nomine Hierapolitanus discipulus Johannis carus in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Der erste Schreiber dieser Worte muß entweder selbst das Buch des Papias gelesen, oder aus einer Quelle geschöpft haben, welche Notizen daraus enthielt, und unter diesen auch eine solche, welche er so, wie er es gethan hat, verstehen oder mißverstehen konnte. Nimmt man auch ein äußerstes Maß von Unverstand bei ihm an, einen Anhalt muß auch das Mißverständniß haben; der würde aber fehlen, wenn nicht Papias irgendwo in seinem Werke sich über das Evangelium des Johannes und

zwar über seine Einführung in den kirchlichen Gebrauch geäußert hätte. Für Den, der wie Hilgenfeld das johanneische Evangelium zwischen 120 u. 140 (Die Evangelien, S. 347; Paschastreit, S. 226; Canon und Kritik, S. 172), das Werk des Papias aber mit Recht zwischen 125 und 150 (Zeitschrift 1865, S. 33) entstanden sein läßt, sollte diese Thatsache nicht befremdlich sein. Wenn die vermeintlich ausnahmslose Bücherfeindschaft des Papias ihn nicht abgehalten hat, über die Entstehung des Markus und Matthäus zu reden, warum durfte er dann über ein Buch Nichts sagen, welches sich mit dem Stoff seines erklärenden Werkes ebenso nahe berührte als jene Evangelien, und welches sich unter dem Namen seines Lehrers in seiner Umgebung verbreitete! Wenn er es aber, wie das argumentum bezeugt, als ein Werk des Apostels erwähnt hat, so wird er es auch gebraucht haben, und es gewinnt durch dies Zeugniß das gleichfalls lateinische Fragment (Routh rel. s. I, 16), worüber in dem früheren Aufsatz (S. 690) kurz gehandelt wurde, einen neuen Grund seiner Glaubwürdigkeit. Selbst das erscheint nun weniger unwahrscheinlich, daß sich im Abendland ein griechisches Exemplar oder eine lateinische Uebersetzung der papianischen Exegesis bis in's 13. Jahrhundert erhalten haben soll (Routh l. l., p. 5).

Dies ist nun aber auch Alles, was besonnener Weise aus dem Stück geschlossen werden kann. Denn einen Grund, warum auch die folgenden Worte: descripsit vero evangelium dictante Johanne recte, aus dem Werk des Papias stammen sollten, hat Aberle nicht beigebracht. Der Verfasser gibt dies ebenso wie die fabelhafte Nachricht über ein Zusammentreffen Marcion's mit Johannes als eigene Weisheit, und die Belege zu beiden Behauptungen aus der Catene zu Johannes und aus Philastrius zeigen doch nur, daß diese Fabeln nicht ausschließliches Eigenthum unseres Verfassers sind. Die Wahrscheinlichkeit aber der Angabe, daß Johannes dem Papias sein Evangelium dictirt habe, womit sich übrigens eine so weitgehende stylistische Redaction, wie sie Aberle annimmt, schwerlich verträgt, steht nicht höher als die vieler ähnlicher, z. B. der der athanasischen Synopse, daß Paulus dem Lukas und Petrus dem Markus je sein Evangelium dictirt habe, ja es kenn-

zeichnet sich dieselbe als spätere Ausschmückung, indem jene Synopse zwar schon weiß, daß Johannes dictirt habe, einen passenden Schreiber aber noch nicht gefunden hat. Bei dieser Sachlage wird es gerathen sein, alles das, was Aberle an diese weiteren Aussagen vermuthend und deutend angehängt hat, seinem Schicksal zu überlassen, ohne sich dadurch gegen die Bedeutung der auf Papias gegründeten Aussage im Anfange des argumentum einnehmen zu lassen.

Von viel geringerem Werth ist die Notiz, welche Nolte aus einer Handschrift des Chronikon des Georgios Hamartolos mitgetheilt hat, welches übrigens nicht „zum größten Theil noch ungedruckt", sondern von Muralto (Petersburg 1859) herausgegeben ist. In dem dieser Ausgabe zu Grunde liegenden Codex findet sie sich gar nicht, und auch in dem von Nolte excerpirten lesen verschiedene Augen Verschiedenes. Nicht nur in ganz anderer Ordnung findet sich das Wesentliche der Stelle bei Muralto (praef., p. XVII sqq.), sondern auch der Name des Papias ist dort fraglich gelassen. Gesetzt aber auch, es wäre die Stelle in der von Nolte gegebenen Gestalt ursprünglicher Textbestandtheil, so würden wir daraus nur sehen, daß Georgios aus dem 2. Buch des Papias die Bemerkung über Johannes herausgelesen hat, *ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη*. Sind die angeführten Worte die eigenen des Papias, so muß Dieser *ἀναιρεῖν* in einem allenfalls zulässigen weiteren Sinne genommen haben; ist es aber nur freie Wiedergabe derselben, so wird ein mißverständlicher Ausdruck dagestanden haben, welcher von einer Betheiligung der Juden an der Verfolgung und Verbannung des Johannes sagte, von Georgios aber, wie das Folgende zeigt, als Nachricht über ein eigentliches Martyrium des Johannes aufgefaßt wurde. Eine Bereicherung unserer Kenntniß des papianischen Werkes gibt also die Stelle nicht. Nur dafür würde sie, wenn sie zuverlässig überliefert wäre, einen neuen Beweis geben, daß Papias trotz des Titels seines Buches das Thatsächliche der neutestamentlichen und der ihr folgenden Geschichte nicht unberücksichtigt gelassen hat.

Göttingen, October 1866.

Th. Zahn.

Recensionen.

Digitized by Google

1.

Constitutiones apostolorum. **P. A. de Lagarde** edidit. Lipsiae Teubner. Londinii Williams et Norgate. 1862.

Clementina. Herausgegeben von **Paul de Lagarde.** Leipzig 1865, Brockhaus.

Man ist längst darüber einig, daß die meisten Ausgaben, die wir von den Werken der Kirchenväter besitzen, den gesteigerten Ansprüchen der Kritik nicht mehr entsprechen, sondern einer unsicheren Textesüberlieferung folgen und an Willkürlichkeiten und Fehlern aller Art leiden. Was in dieser Beziehung zu leisten ist, zeigt, um nur ein Beispiel anzuführen, der sorgfältig berichtigte Text, den Krabinger von der katechetischen Rede des Gregor von Nyssa gegeben hat. Aus dieser Einsicht und diesem Bedürfniß ist das neue Wiener Unternehmen, das Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum erwachsen, das soeben Halm's Ausgabe der Werke des Sulpicius Severus eröffnet hat. Selbst die großen Benedictinerausgaben sind vielfach überschätzt worden. Der Vorzug des Montfaucon'schen Chrysostomus besteht vornehmlich in der größeren Vollständigkeit; die neue Vergleichung der Handschriften, die Friedrich Dübner für seine bei Didot erschienenen Selecta opera dieses größten Redners der griechischen Kirche veranstaltet hat, führte zu dem Ergebniß, daß der Text des Engländers Heinrich Savile (1612), unter allen vorhandenen Bearbeitungen der beste und beglaubigtste, von sämmtlichen späteren Editoren verlassen oder doch nur stellen-

weise zur Verbesserung des fehlerhaften morellianischen benutzt worden ist. Unter diesen Umständen können wir neue, auf Grund der vorhandenen Handschriften von sachkundigen Gelehrten vorgenommene Textesrecensionen patristischer Werke, wie die vorliegenden, nur willkommen heißen. Indem der Referent sich zur Anzeige derselben anschickt, darf er nicht verschweigen, daß er dieselbe lieber einem Philologen von Fach überlassen hätte und sich zu ihr nur auf den ausdrücklichen Wunsch der befreundeten Redaction verstanden hat, die sie, nicht ohne manche Bedenken von seiner Seite, seinen Händen anvertraut wissen wollte. An der Verspätung derselben trägt er keine Schuld, da die Exemplare erst im Spätsommer des vorigen Jahres ihm zukamen.

Von den Ausgaben der apostolischen Constitutionen rangirt die editio princeps des Franz Turrianus (t) [a]), Venedig 1563, mit den Codices, weil ihrem Texte drei nicht mehr vorhandene Handschriften zu Grunde liegen, nämlich eine calabresische, sicilianische und cretensische, von denen die letztere namentlich ein sehr hohes Alter gehabt haben soll. Die jetzt noch vorhandenen und bekannten Codices sind: w, zu Montfaucon's Zeit in Paris und als Coislinianus 212 bezeichnet, jetzt in Petersburg, geschrieben um 1100; x, im 14. Jahrhundert, und y, im 16. Jahrhundert geschrieben, beide zu Wien; z, geschrieben im 16. Jahrhundert in Paris. Die Grundsätze, nach welchen Lagarde bei der Herstellung des Textes verfuhr, sind die der neueren Kritik, wie sie besonders durch

a) Wenn man Lagarde über die ältesten Ausgaben reden hört, sollte man Wunder meinen, wie selten diese geworden seien. Die apostolischen Constitutionen von Turrianus hat er nach langem Suchen endlich von der Göttinger Bibliothek erhalten; die apostolischen Väter von Cotelier (1672) sind ihm nie zu Gesicht gekommen, es war ihm unmöglich, in Deutschland ein Exemplar aufzutreiben; nur der „Buchführerabklatsch von 1698", die Ausgabe von Clericus, war ihm zugänglich. Er hätte in unserer Frankfurter Bibliothek diese sämmtlichen Editionen finden können. Eine große Seltenheit kann übrigens die Cotelier'sche Originalausgabe nicht sein, da der äußerst verlässige Brünet in seinem Manual du libraire sie sonst gewiß als très rare gekennzeichnet haben würde: er versichert im Gegentheile, daß die von Clericus theurer bezahlt werde, als die Cotelier'sche selbst, was eben nicht für die Seltenheit der letzteren spricht.

Lachmann festgestellt worden sind. Aus der Untersuchung über das Verhältniß der noch vorhandenen Handschriften hat sich ergeben, daß die beiden ältesten, w und x, einer und derselben, die beiden jüngeren, y und z, einer anderen Familie angehören, und daß die älteste und beste Ueberlieferung in jenen zu suchen ist. Mit den Handschriften des Turrianus muß es die gleiche Bewandtniß gehabt haben. Während aber dieser seiner editio princeps eine Handschrift der jüngeren Familie zu Grunde gelegt und die Abschrift derselben stellenweise nach der älteren Ueberlieferung verbessert hat, geht umgekehrt Lagarde von der älteren aus und betrachtet die jüngere nur in den Fällen als maßgebend, wo w und x nicht mit einander stimmen oder die Differenz zwischen der älteren und jüngeren Lesart sich in der neugriechischen Aussprache ausgleicht. Bei der Herstellung des Textes war es ihm wiederum nach Lachmann'schen Principien weniger um die Lesbarkeit und Verständlichkeit als um die urkundliche Beglaubigung und Sicherheit zu thun. Er ließ sich daher, um den Schein der Willkür zu meiden, auch in solchen Fällen von wx leiten, wo diese offenbar geirrt haben; da aber in den kritischen Anmerkungen die Lesarten auch der übrigen Handschriften, sogar mit den offenkundigen Schreibfehlern, sorgfältig zusammengestellt sind, so ist dem sachkundigen Leser der ausreichende Apparat geboten, um sich sein Urtheil selbständig zu bilden. Er ist in der dankenswerthen Lage, überall den unmittelbaren Eindruck der Handschriften selbst zu empfangen.

Dadurch unterscheidet sich auch Lagarde's Ausgabe von der zunächst vor ihr, 1853, erschienenen Ueltzen'schen. Wir haben in beiden das 5. Buch sorgfältig verglichen. Ueltzen war es nur um die Verbesserung des herkömmlichen Textes zu thun, wie er von Turrianus festgestellt, von Cotelier und Mansi recipirt worden war. Er hat diese Revision theils auf Grund der Ausgaben und Uebersetzungen, theils der Pariser und Wiener Handschriften (praef., p. XXIV) vollzogen, wobei es dahingestellt bleiben muß, ob er diese Handschriften selbst collationirt oder nur ihren anderweitig bekannt gewordenen Apparat benutzt hat. Wo nun die Lagarde'sche Recension von der Ueltzen'schen abweicht, da stützt sie sich auf w und x oder auf w allein, während Ueltzen in diesen Fällen meist der Lesart

folgt, deren Quelle bei Lagarde durch y z t oder auch durch t allein gekennzeichnet ist. Selten ergibt dieser Dissensus eine erhebliche Verschiedenheit des Sinnes, wie z. B. S. 124, Z. 22, wo Lagarde mit sämmtlichen Handschriften *τέως*, dagegen Uelzen nur mit Turrianus *ἑτέρως*; S. 124, Z. 10. 11, wo Jener mit w x und t *μετὰ τὴν περὶ τῶν θείων γνῶσιν*, Dieser mit y z *κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν* liest. S. 140, Z. 25 gibt Lagarde aus x *παραφορά* (Wahnsinn), Uelzen mit y z t *παραφθορά* (Fälschung). S. 134, Z. 5 will der Verfasser sagen, daß dieselben Heiden, welche die Möglichkeit der Auferstehung leugnen, sie dennoch durch ihre Erzählung vom Phönix bestätigen. Diese Bestätigung wird w x durch *εἰκῇ δεικνύειν* (Lagarde) als gedankenlose Inconsequenz, dagegen t mit Anlehnung an y z (Uelzen) durch *εἰδικὴν δεικνύειν* (sc. *ἀνάστασιν*) als Zugeständniß dessen, was man im Allgemeinen und im Princip (*γενικῶς*) bestreitet, im einzelnen Falle bezeichnet; die Lesart *εἰκῇ* scheint, abgesehen von dem Werthe der Handschriften, die sie darbieten, schon durch das Synonym *μάτην* Z. 4 und 18 gesichert, während *εἰδικήν*, obgleich den Sinn noch schärfer ausdrückend, als erläuternde Randglosse eines scharfsinnigen Lesers in den Text gekommen sein kann. Die Variante S. 128, Z. 10 *πρὸς τὸν θεὸν εὐσέβειαν* (w x Lagarde) und *πρὸς τὸν πατέρα ὑπακοήν* (y z Uelzen) erklärt sich leicht: die jüngere Lesart fand es der göttlichen Würde des Sohnes angemessener, von seinem Gehorsam gegen den Vater, als von seiner Frömmigkeit gegen Gott zu reden, zumal in der späteren griechischen Theologie das Prädicat Gott mit Vorliebe auf das in allen drei Hypostasen identische göttliche Wesen, nicht auf die einzelne Hypostase bezogen wird. Dagegen ist S. 137, Z. 8 die Lesart *ἐκφυσας* bei y z t Uelzen entschieden der von w x Lagarde *ἐκφυσήσας* vorzuziehen, welche nur durch Verschreibung entstanden sein kann; ebenso S. 145, Z. 11 *μετὰ τοῦτο* (y z t Uelzen) dem *μετ' αὐτοῦ* (w x Lagarde). Auch S. 150, Z. 10 bietet der beglaubigte Lagarde'sche Text Corruptelen. Oft betreffen die Abweichungen beider Ueberlieferungen nur verschiedene Formen, Tempora, Modi oder synonyme Wörter: S. 126, Z. 3: *ἐξήειμεν* und *ἐξίημεν*; S. 129, Z. 20: *δώσαντες* und *δόντες*; S. 130, Z. 23: *πάθοι* und *πάθῃ*; S. 131, Z. 3: *ἐλλιπές*

und ἐλλειπές; S. 136, Z. 3: ἐτυρώσας und ἔπηξας; S. 136, Z. 17: στεφανωθῆναι und στεφθῆναι; S. 138, Z. 10: ἀμετάπειστοι und ἀμετάπιστοι; S. 141, Z. 17: ἐπιβουλήν und βουλήν; S. 143, Z. 12: ποιησάμενοι und τολμήσαντες; S. 149, Z. 20: ἅλατι und ἀλί u. s. w. In allen diesen Stellen ist Lagarde's Text, vermöge des Alterthums der Ueberlieferung, der gesichertere. Interessant sind die beiden Lesarten S. 140, Z. 25 ff.: [ὁ διδάσκαλος] εἶναι τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὒ τοῖς πιστοῖς παρεγγυᾷ (wxt Lagarde), während yz Ueltzen κατορθοῦν für εἶναι haben, weil beide Ueberlieferungen den Ausspruch Christi Matth. 5, 37 in der offenbar ursprünglichen Gestalt, wie er bei Jak. 5, 12 vorliegt, im Auge haben. Nur sehr selten hat sich Lagarde in den kritischen Anmerkungen eine eigene Vermuthung erlaubt (wie S. 129, Z. 10 τῳ statt τῷ, was ich nicht für nöthig halte), diese aber stets als solche durch „Lagarde" kenntlich gemacht. Die apostolischen Constitutionen sind sehr reich an biblischen Citaten, und manche derselben mögen am Rande noch zugefügt oder noch weiter vervollständigt worden sein; diese hinzugefügten oder weiter ausgeführten Bibelstellen wurden von den jüngeren Handschriften dann in den Text aufgenommen; Ueltzen ist ihnen darin häufig gefolgt, Lagarde dagegen hat sie zweckmäßig in die varietas lectionis verwiesen. Den einzelnen Capiteln der apostolischen Constitutionen sind in den Handschriften von späterer Hand Ueberschriften und Inhaltsangaben vorausgestellt, die von Lagarde als dem Texte fremd beseitigt wurden; er hätte sie immerhin in die kritischen Anmerkungen aufnehmen können, wie es nicht nur Ueltzen, sondern auch Gaß in seiner trefflichen Ausgabe des „Lebens in Christo" von Nikolaus Cabasilas gethan hat. Wir können nach allem Gesagten dem Lagarde'schen Text nur den Vorzug, nicht allein vor dem Ueltzen'schen, sondern auch vor allen bisher bekannten Recensionen, zugestehen; er stützt sich überall auf die älteste und sicherste Ueberlieferung, und wo diese das Richtige nicht getroffen hat, ist jedenfalls dem kritischen Leser mit dem reichhaltigen Apparat unter dem Text mehr gedient, als mit willkürlichen Emendationen.

Wir wenden uns zu der zweiten Schrift, den clementinischen Homilien a). Diesen gegenüber befand sich der Herausgeber in einer ungünstigeren Situation. Lange war von ihnen nur eine Pariser Handschrift aus dem 12. Jahrhundert bekannt, sorglos geschrieben und in dem 14. Capitel der 19. Homilie plötzlich abbrechend. Der ursprüngliche Text derselben ist von verschiedenen Händen später nach Vermuthungen corrigirt worden. Diese Handschrift hat Cotelier in seiner Ausgabe 1672 abgedruckt; Clericus hat ihren Text in seinen Editionen 1698, 1700 und 1724 nicht selten durch willkürliche Veränderung der Lesarten verschlechtert, und Schwegler, der den Clericus'schen Text für den ursprünglichen des Cotelier hielt, hat ihn in seiner Handausgabe 1847 wesentlich in dieser Gestalt reproducirt. Bei dieser Sachlage war es ein ungemein günstiges Ereigniß, daß Dressel 1837 auf der vaticanischen Bibliothek in einem ottobonianischen Codex eine zweite Handschrift der clementinischen Homilien aus dem 14. Jahrhundert entdeckte, welche nicht nur sorgfältiger geschrieben ist, sondern auch überdies den Schluß der 19ten und eine 20. Homilie enthält. Auf Grund derselben veranstaltete er seine 1853 erschienene Ausgabe.

Lagarde hat im Herbst 1864 die erstere Handschrift in Paris selbst verglichen, gesteht aber, daß ihm dazu nur 56 Stunden zur Verfügung gestanden, daß er — ein reizbarer Mensch — in einem völlig untauglichen, geräuschvollen Handschriftenzimmer der kaiserlichen Bibliothek habe arbeiten müssen, daß man nach seiner eigenen Erfahrung mit der einmaligen Collation an einem fremden Orte unmöglich eines Textes Herr werden könne. Er glaubt daher, trotz der angestrengtesten Sorgfalt, in dem Pariser Codex doch etwas übersehen zu haben, tröstet sich aber schließlich mit der Versicherung, sein Apparat werde dennoch genau genug sein. Seinem Vorgänger Dressel wirft er Mangel an den nöthigen Kenntnissen

a) Nach der Pariser Handschrift ist der Name des Buches Κλημέντια, der Inhalt dagegen ὁμιλίαι διάφοροι ἀπὸ φωνῆς τοῦ ἁγίου Πέτρου. Demgemäß hat auch Lagarde den Titel »Clementina« gewählt. Trotz ihrer Richtigkeit werden wir uns diese Bezeichnung nicht leicht aneignen können, da wir bei Clementinen nun einmal gewohnt sind, an die ganze pseudoclementinische Literatur zu denken.

und der so dringend erforderlichen Genauigkeit vor, wobei ich die Bemerkung nicht unterdrücken kann, daß, wenn er seine Reizbarkeit in die Wagschale des Urtheils geworfen wissen will, Dressel, dessen Verdienst schon durch die Auffindung der ottobonianischen Handschrift gesichert bleibt, doch in noch höherem Grade an die Nachsicht des Lesers appelliren darf, da sein eines Auge völlig erblindet, das andere geschwächt ist. Da nun aber, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, der Dressel'sche Druck in 10 Zeilen aus Hom. 19, 14 u. 20, 1 gegen das von ihm beigegebene Facsimile der Handschrift sechs, oder nach einer Berichtigung S. 200 fünf Abweichungen zeigt, so wäre, wenn wir die Berechtigung hätten, danach die ganze Ausgabe zu beurtheilen, für einen neuen Herausgeber der Homilien eine sorgfältige Nachvergleichung des ganzen Ottobonianus unerläßlich gewesen. Herr Lagarde hat nur die beiden letzten Homilien collationiren lassen, „denn eine Collation des ganzen Werkes wäre zu theuer gekommen", und so mußte er sich für die 18 ersten Homilien „mit einer nach eigenem Ermessen angestellten Auswahl aus Herrn Dressel's Noten begnügen", d. h. für diese ganze Partie mußte der Dressel'sche Apparat die Stelle dieser Handschrift selbst vertreten; doch tritt auch hier wieder als Trost die Zuversicht des Herausgebers ein: „eine nochmalige Vergleichung der beiden vorhandenen Manuscripte wird so gut wie sicher nur ganz unbedeutende Kleinigkeiten zu ändern nöthigen", — eine Versicherung, die doch wieder ein günstiges Streiflicht auf Dressel's Vergleichung fallen läßt. Beide Handschriften haben denselben Text, und ihre Abweichungen beruhen fast immer auf Nachlässigkeit des Abschreibers.

Auch von diesem Werke beabsichtigte der Herausgeber einen urkundlich sicheren Text zu geben und hat dieselben Grundsätze wie bei den Constitutionen befolgt. Da ein Theil der Schwierigkeiten, welche die Homilien dem Verständniß bieten, auf Einschaltungen und auf mangelhafter Interpunction beruht, so war Herr Lagarde auf Verbesserung dieser letzteren vorzüglich bedacht und hat noch überdies durch Klammern, Gedankenstriche, Gänsefüßchen und Bezeichnung der Grenze von Vorder- und Nachsatz (mittelst Kolon) das Verständniß zu erleichtern gesucht; was er von Conjecturen und [illegible]

dationen seiner Vorgänger brauchbar fand — man darf freilich nach S. 5 der Vorrede in dieser Beziehung nicht viel erwarten —, hat er ebenso wie einige eigene Verbesserungen in den Text eingetragen, dagegen Alles, wofür sich keine sichere Besserung bot, unverändert gelassen. Doch ist namentlich von Wieseler's Emendationsvorschlägen in den Anmerkungen Gebrauch gemacht worden. Die Klammern sind allerdings sehr oft und auch in solchen Fällen angewandt, wo, wie bei Appositionen, einem kurzen Causalsatz oder einem eingeschalteten *ὡς ἔφην* das Komma vollständig ausgereicht hätte (z. B. S. 23, Z. 16; S. 25, Z. 35; S. 24, Z. 7. 16. 26; S. 191, Z. 6); dagegen leisten sie wirklich ersprießliche Dienste, wo eine längere Zwischenerörterung den Zusammenhang von Vorder- und Nachsatz unterbricht (wie S. 21, Z. 38; S. 22, Z. 7; S. 25, Z. 35; S. 26, Z. 16 u. s. w.). Für die Interpunction ist gleichfalls Vieles geschehen, was den Leser dankbar verpflichtet, wenn er auch vielleicht hier und da anderer Ansicht sein dürfte. So möchte ich, um nur ein Beispiel anzuführen, S. 29, Z. 11 ff. in den Worten *παιδίον ψυχὴν τοῦ ἰδίου σώματος χωρίσας, ἀποῤῥήτοις ὅρκοις συνεργὸν πρὸς τὴν τῶν αὐτῷ δοκούντων φαντασίαν* mit Schwegler und Dressel das Komma nach *χωρίσας* streichen und nach *ὅρκοις* setzen, da Simon die Seele des Knaben nicht blos durch Beschwörungen citirt (S. 31, Z. 1), sondern sie auch durch Beschwörungen von dem Leibe getrennt hat (S. 30, Z. 29 ff.) und hier (S. 29, Z. 10) ungezwungener und natürlicher an das Letztere gedacht wird. Der Ausdruck der Recognitionen pueri incorrupti et violenter necati animam adiuramentis ineffabilibus evocatam adsistere mihi feci begünstigt freilich diese Auffassung nur scheinbar, da in ihnen der Tod des Knaben nicht, wie in den Homilien, durch Zaubersprüche, sondern durch materielle Gewalt herbeigeführt erscheint, die Beschwörung daher auch nur einen nekromantischen Zweck haben kann. — In seinen eigenen Emendationen hat der Herausgeber überall besonnenes Maß gehalten und namentlich die Lesart der Handschriften in manchen Fällen festgehalten, wo sie von seinen Vorgängern ohne zwingenden Grund aufgegeben worden ist. So S. 22, Z. 8: *ὁ δὲ τοῦ προκειμένου ἐνκόψας λόγου*

(nach o, ob auch nach p?), wo die Ausgaben statt des Genitiv den Accusativ, statt ἐνκόψας aber ἐκκόψας haben; S. 26, Z. 11, wo ἀπολαβεῖν statt ἀπολαύειν restituirt ist; S. 26, Z. 35, wo die Lesart der Handschriften τὴν βασίλειον (sc. στόαν?) wieder für βασιλείαν zu ihrem Rechte gekommen ist. Dagegen weiß ich nicht, ob S. 29, Z. 33 statt πρῶτον μὲν ναῶν ἀνδριάντας ἡμῶν καταξιωθῆναι (mit p?) nicht ναὸν καὶ ἀνδριάντας ἡμῶν κατασκευασθῆναι (o) den Vorzug verdient, da καταξιωθῆναι, welches Z. 35 wiederkehrt, von hier durch das Versehen eines Abschreibers in Z. 33 eingeschlichen sein und so die ganze Variante veranlaßt haben kann. Mit Recht wird S. 11 der Vorrede gesagt, daß die Differenz S. 25, Z. 30: τῆς ἀσθενοῦς ἀριστερᾶς (o) und πλάνης καὶ ἀπάτης (p) sc. ἐστὶν σύνεργος aus dogmatischen Bedenken entsprungen und daß darum an der ersteren, nicht aber mit Schwegler und Dressel an der letzteren Lesart, die sich als bloße Correctur erweist, festzuhalten ist. Ebenso glaube ich, daß S. 28, Z. 5 im cod. o wirklich, wie Dressel gelesen hat, ἀσεβείας, nicht, wie Lagarde vermuthet, εὐσεβείας steht (p hat θεοσεβείας); liest man nämlich wie Dressel, so beabsichtigt der Satz, nachzuweisen, wie Simon, der nach S. 29, Z. 8 Anfangs nicht gegen die θεοσέβεια verstieß, später allmählich in die ἀσέβεια gerieth. Daß sich Lagarde nicht auf die Epitome und ihre absichtlich erleichternden Lesarten stützt, können wir nur billigen; wo er aus ihr etwas (wie S. 27, Z. 32 mit Schwegler das ὥστε) entlehnt, ist es durchaus durch den Zusammenhang geboten. Ebenso können wir es nur gutheißen, daß er an Stellen, in denen sichtlich ein Wort ausgefallen ist (wie S. 26, Z. 37 βουλομένη oder etwas Aehnliches), ein solches eingefügt und als seine Vermuthung bezeichnet hat. Dagegen läßt er schwere Corruptelen, wie S. 27, Z. 4 (wo das ἐθνικὴν μείνασαν, offenbar aus dem unmittelbar vorhergegangenen ἐθνικὴν und dem Z. 3 stehenden μένουσαν zusammengeflossen, pleonastisch steht und einige andere Worte, wie etwa τοῦτο μὴ ποιήσας, ausgefallen sein können), bestehen; aber wir vermissen ungern, daß er bei solchen Stellen dem Bedürfniß des Lesers nicht in der Anmerkung mit einer Vermuthung zu Hülfe gekommen ist. Nach allen diesen

Beispielen dürfen wir anerkennen, daß der Text durch Lagarde überall den Charakter größerer urkundlicher Verlässigkeit erhalten hat, und wir können nur bedauern, daß er dieser Leistung nicht durch nochmalige Nachvergleichung des ganzen Ottobonianus die letzte Vollendung gegeben hat. Die Verzeichnisse der Bibelcitate sind eine sehr wichtige Beigabe, zumal sie sich durch ihre Vollständigkeit vortheilhaft von dem von Ueltzen zu den Constitutionen aufgestellten Index unterscheiden. Auch die Nachweise der Citate unter dem Texte sind in beiden Schriften weit reichhaltiger und erschöpfender, als was in dieser Beziehung seine Vorgänger sämmtlich geleistet haben. Die Folgerung, welche aus diesen Verzeichnissen gezogen wird, daß die Homilien in eine Zeit gehören, wo das Neue Testament im Wesentlichen als Sammlung anerkannt war, konnte schon nach dem Erscheinen der Dressel'schen Ausgabe außer der Tübinger Schule Niemand mehr bestreiten. Der Druck beider Ausgaben ist correct, die Ausstattung sehr schön; doch vermögen wir den Wunsch nicht zu unterdrücken, daß es dem Herausgeber gefallen haben möchte, beiden dasselbe Format, dieselben Lettern und dieselbe Zeilenzahl der Seiten zu geben, zumal er ja die Absicht gehabt hat, eine Gesammtausgabe sämmtlicher clementinischen Schriften zu veranstalten.

Es muß bei diesem Werthe der Lagarde'schen Ausgaben auffallen, warum dieselben nur eine spärliche Verbreitung gefunden haben. Die Ursachen liegen nahe genug. Dem gewöhnlichen Bedürfnisse dürfte der Ueltzen'sche Text der Constitutionen und die Schwegler'sche und Dressel'sche Ausgaben der Homilien ausreichend genügen; die beiden letzteren haben zugleich die lateinische Uebersetzung des Cotelier; alle sind mit Nominal- und Realindices versehen, welche den Gebrauch erleichtern und für deren Mangel die den Constitutionen von Lagarde S. 281 angehängten Scholien keine Entschädigung bieten. Lagarde hat überdies die Eigenheit, seine sämmtlichen Arbeiten auf eigene Kosten drucken und von ihnen nur eine sehr beschränkte Anzahl von Exemplaren abziehen zu lassen (von den Clementina nur 266). Der Preis des einzelnen Exemplars stellt sich darum unverhältnißmäßig hoch (die Constitutionen kosten 4 Thlr., die Clementina 2⅔ Thlr.); kann man

sich wundern, wenn die Meisten lieber zu wohlfeileren Editionen greifen? wenn Lagarde's Ausgaben, wie er selbst sagt, zwar gelobt, aber nicht gelesen, noch gekauft werden? Der Mangel an Absatz wirkt dann wieder nach anderen Seiten hemmend: Lagarde wollte sämmtliche clementinische Schriften herausgeben und hat dafür gesammelt; er beabsichtigte einen Commentar, in welchem zugleich die streitige Frage nach der Priorität der Recognitionen oder der Homilien ihre Erledigung in dem Nachweise finden sollte, daß einzelne Partien der Recognitionen älter seien, als ihre Parallelen in den Homilien, und umgekehrt einzelne Partien der Homilien älter als ihre Parallelen in den Recognitionen; auch die Reconstruction der *διδασκαλία* sollte über die Constitutionen neues Licht verbreiten. Alle diese Unternehmungen und Pläne scheinen an dem leidigen Geldpunkte gescheitert zu sein und haben in Herrn Lagarde eine Verstimmung hervorgebracht, die sich in den scharfen und bittern Urtheilen der Vorrede unverholen kundgibt. Dahin rechnen wir die wirklich maßlose Unterschätzung der altkirchlichen Apologeten und antignostischen Väter, die Herr Lagarde so tief stellt, daß er es als einen der stärksten Beweise für die Wahrheit des Christenthums ansieht, daß es dieselben überdauern konnte, während ihm die Gnostiker, welche als die Ersten im großen Sinne eine Philosophie der Geschichte zu geben versuchten, lebendige, tiefsinnige, ernstwollende Männer sind, die sich von Jenen mußten herunterreißen, ja mit dem Behagen des Henkers todtschlagen lassen. Den jetzigen Zustand der evangelischen Kirche findet er so verzweifelt, daß sie weder mit Ehre zu leben, noch ohne Schande zu sterben vermöge. Seine unmittelbaren Vorgänger beurtheilt er, obgleich auch ihm die Früchte ihrer Arbeit mit zu Gute gekommen sind, äußerst geringschätzend, und fast scheint er Turrianus und Cotelier auch darum so hoch zu stellen, um Jene desto tiefer herabzudrücken. Jacob Grimm sagt (Kl. Schriften, Bd. I, S. 235): „Keine unter allen Wissenschaften ist hochmüthiger, vornehmer, streitsüchtiger, als die Philologie, und gegen Fehler unbarmherziger; den Maßstab der Schule, auf welcher grammatische Verstöße für die schimpflichsten gelten und in anderen Aufgaben zurückzubleiben Entschuldigung findet, räth uns der Zweck des eigentlichen Lebens

Digitized by Google

an bei Seite zu legen und nach einer gleichmäßigen Gerechtigkeit und Milde in allen Dingen zu streben." Schon der treffliche Wilhelm Nesen (Zwinglii opera, T. VII, p. 21) fordert, der wahre Gelehrte solle sich nicht, wenn er bei einem Schriftsteller drei Fehler gefunden, geberden, als ob er Babylon erobert hätte.

Der Herausgeber hat in der Vorrede zu den Clementinen nicht allein der Verstimmung seines Herzens Luft gemacht, sondern auch alle mögliche Dinge zusammengefaßt, von denen wir nicht immer begreifen, wie sie hierher gehören. Wir haben mit großen Erwartungen S. 12 die Ueberschrift der Beilage gelesen: „Einige Bemerkungen über die Verbreitung der in den Clementinen erzählten Sagen"; allein diese Erwartung wurde nur durch weniges wirklich Hierhergehörige befriedigt; dagegen waren wir erstaunt, statt dessen, worauf wir gehofft hatten, einem vier Seiten langen Excurs im compressesten Notendruck zu begegnen, der über die Familie des Papstes Clemens II. (Suitger von Bamberg) sich in detaillirter Untersuchung verbreitet, aus keinem anderen Grunde, als weil dieser Papst sich den Namen Clemens beigelegt haben soll, um der Simonie den Krieg anzukündigen. Diesem Excurs hätte doch wahrlich eine andere Stelle gebührt, als in der Vorrede zu einer so ökonomisch und knapp angelegten Textesausgabe.

Ungleich mehr fühlen wir uns Herrn Lagarde dafür zu Dank verpflichtet, daß er S. 22 der Vorrede wieder die Aufmerksamkeit auf den von Düntzer mit Unrecht bestrittenen Zusammenhang der altchristlichen Simonssage mit der deutschen Faustsage gelenkt hat: „Petrus, Clemens und Simon verschwinden von der Bühne, das Nebenpersonal des alten Romans tritt in den Vordergrund und spielt seine Rolle in dem Mythus der neueren Zeit. Faustus und die trojanische Helena, sammt dem homunculus und den Kunststückchen, welche jetzt Mephistopheles auszuführen hat, — wer erkännte nicht in ihnen alte Bekannte aus den Clementinen? Auch Justa findet sich an, aber in Mannskleidern, als Faust's Sohn Justus. Clemens ist völlig vergessen, denn sein Bruder Faustus bietet einen weit deutbareren Namen, den die Leute mit einem schwäbischen Gauner in Verbindung bringen. Den homunculus soll Goethe aus Paracelsus gewonnen haben; man lese in den

Clementinen II, 26, aber ja in Verbindung mit VI, 5; XX, 6." (dabei die bittere und zur Sache schlechterdings nicht gehörige Bemerkung, Paracelsus habe schon Grund gehabt, den homunculus zu empfehlen, da ihm ein Schwein, als er drei Jahre alt war, die Geschlechtstheile abgefressen).

Diese Bemerkungen deuten so richtig den Zusammenhang zwischen beiden Sagen an, daß wir uns nicht enthalten können, sie noch weiter zu ergänzen. Zunächst muß es auffallen, daß sich Georg Sabellicus schon um 1507 Faustus junior, magus secundus nennt. Diese Bezeichnung berechtigt, ja nöthigt uns zu der Annahme, daß bereits zu Ende des 15. Jahrhunderts eine deutsche Faustsage existirte, die wir nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt kennen, weil sie vielleicht nur wie ein Mährchen von Mund zu Mund ging, und daß ihr Held als berühmter Nekromant und Schwarzkünstler in der Anschauung des Volkes lebte, ehe Sabellicus den Namen desselben mit dem seinigen verknüpfte und der Landsmann Melanchthon's aus Knittlingen ihn sich geradezu aneignete. Dieser Name stammt ohne Zweifel aus den Clementinen: des Clemens Vater heißt Faustus (in den Recognitionen Faustinianus) und hat sich viel mit Astrologie und Natitivitätsstellung beschäftigt; ja Simon leiht, um sich vor der Gefangennehmung zu retten, dem Faustus vorübergehend seine Gestalt, und Petrus benutzt ihn in dieser Gestalt, um die von Simon wider ihn ausgestreuten Gerüchte zurücknehmen und sich selbst als den wahren Apostel Christi legitimiren zu lassen. Des Clemens beide Brüder, Faustinus und Faustinianus (in den Recognitionen Faustus und Faustinus) wurden durch ihre Pflegemutter Justa unter dem Namen Aquila und Nicetas mit Simon dem Magier aufgezogen und waren Anfangs Genossen seines Thuns. Ob auf die Bildung der Sage auch eine Erinnerung an den Manichäer Faustus mitgewirkt habe, wage ich nicht zu entscheiden, halte es sogar für sehr zweifelhaft, da ich keine Spur kenne, die darauf hinwiese, daß man diesem Manichäer nekromantische und magische Künste zugeschrieben oder ihn zu Augustin in ein ähnliches Verhältniß gesetzt hätte, wie den Simon zu Petrus. Eine ganze Reihe mittelalterlicher Legenden und Sagen erzählt von Männern, die mit dem Teufel einen Vertrag

geschlossen haben und dadurch zu übermenschlichen Wirkungen befähigt wurden. Diese Traditionen flossen ohne Zweifel mit der Sage von Simon zusammen und verknüpften sich mit dem gleichfalls der Simonssage entlehnten Namen Faust; so gestaltete sich allmählich in volksthümlicher Dichtung das Bild eines Zauberers, der mit Hülfe des Bösen in den Besitz eines unrechtmäßigen, trügerischen Wissens und schwarzer Künste gekommen und zuletzt selbst das Opfer der dämonischen Gewalten geworden ist. Dieses zunächst sagenhafte Bild haben Georg Sabellicus und Johannes Faust aus Knittlingen, der in Wittenberg um 1526 sein Wesen trieb, nur in Scene gesetzt, und namentlich mag der Letztere es durch eine Reihe von Zügen, meist Eulenspiegeleien im Zuschnitt des rohen Volksgeschmacks, noch bereichert und erweitert haben. In dieser Gestalt tritt es in dem Faustbuche auf, wie es in einer Reihe von Bearbeitungen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts uns vorliegt.

Der Zusammenhang zwischen der Simons- und der Faustsage läßt sich mit großer Evidenz durch alle Phasen der letzteren verfolgen. Nach einer Erzählung der apostolischen Constitutionen (VI, 9), welche sich in vielfältiger Wiederholung bei den Kirchenvätern findet, macht sich Simon in Rom dem Petrus anheischig in die Luft zu fliegen, wird von Dämonen in die Höhe gehoben, aber von den Teufeln auf das Gebet und die Beschwörung des Petrus fallen gelassen, so daß er im Sturze Hüfte und Bein bricht. In der oberen Kirche des Klosters St. Francesco zu Assissi sah ich selbst ein darauf bezügliches Bild aus dem 13. Jahrhundert, angeblich von Giunta Pisano: es stellt den Magier Simon dar, wie er im Angesichte des Petrus von einem thurmähnlichen Gerüste, auf dem er gestanden, von fünf Dämonen in die Luft getragen wird (vergl. Seroux d'Agincourt, Sammlung von Denkmälern, Malerei, Taf. 102). Ganz übereinstimmend damit erzählt Manlius, ein Schüler Melanchthon's, aus dessen Munde: Johannes Faust von Knittlingen habe sich zu Venedig vermessen, in den Himmel zu fahren; der Teufel habe ihn aufgehoben, aber dann niedergeworfen, so daß er halbtodt zur Erde gestürzt, aber doch nicht gestorben sei. Das Faustbuch hat freilich diesen Zug übergangen, aber

dafür eine wirkliche Niederfahrt Faust's in die Hölle und eine Auffahrt zum Gestirn eingefügt. Auch in den Clementinen fliegt der Magier Simon durch die Luft; er citirt ferner Verstorbene und läßt Schattenbilder (εἴδωλα) verschiedener Gestalten bei Gastmählern erscheinen; Gefäße bewegen sich auf sein Geheiß und bedienen, ohne von Jemand getragen zu werden, die Gäste; im Feuer stehend, brennt er nicht; er zeigt reiche Goldschätze, ja er verwandelt sich selbst in Gold; er streift Ketten ab und öffnet Kerkerthüren: Züge, die sich zum großen Theil mit andern im Faustbuche verschmelzen, um das Bild des Magiers im Sinne des 16. Jahrhunderts ausgestalten zu helfen. Selbst die Angabe, daß Simon plötzlich Bäume und Sträucher aus der Erde aufgehen ließ, kehrt nicht nur bei dem von Trittenheim beschriebenen Gastmahle Albert's des Großen zu Ehren König Wilhelm's von Holland (1254) und bei dem neapolitanischen Faust, dem Zauberer Virgilius, wieder, sondern auch in Faust's Wintergarten und in seinem Zauberstückchen im Schlafgemache Karl's V. Der Zusammenhang der Simons- mit der Faustsage wird wohl vornehmlich durch die Recognitionen vermittelt worden sein, die im Mittelalter eine weite Verbreitung gefunden haben. Lagarde hat in Paris, München und Leipzig von ihnen 15 Handschriften gesehen.

Die interessanteste Parallele aber ist die Beziehung Simon's zur Helena, auf die auch Lagarde mit Recht großes Gewicht legt. Stesichorus (um 630—555 v. Chr.), der in einem Gedichte: „Helena", die Heroine mit Paris in Troja ehelich verbunden werden ließ und wegen dieser Lästerung des Gesichtes beraubt worden war, erhielt die Sehkraft erst wieder, nachdem er in der Palinodia ausdrücklich widerrufen und bekannt hatte: „Nicht wahr ist dieses Wort, noch kamst du je in wohlberuderten Schiffen nach Pergamos." Plato, der dies erzählt, ist sogar geneigt, die Erblindung des Homer aus demselben Frevel abzuleiten (Phaedr. 243). Herodot versucht umständlich zu beweisen (II, 112—120), daß Helena nie nach Troja gekommen, sondern in Egypten von Proteus zurückgehalten und dem Menelaos wieder ausgehändigt worden sei. In dem ihren Namen tragenden Drama des Euripides erweitert sich die Sage dahin, daß Hera den Trojanern nur ein Schattenbild

der Helena zusendet, um welches die Heere kämpfen, während die wirkliche Helena von Hermes zum Proteus gebracht, diesen überlebt, von dessen Sohn Theoklymenos mit widriger Bewerbung belästigt, zuletzt aber von Menelaos wieder befreit und nach Sparta zurückgeführt wird. Den Impuls zu dieser Sagenbildung gab der Charakter der Helena selbst, der zwischen der mythischen Königin von Sparta und der Mondgöttin (Ἡλένα = Σελήνη) schwankt. Daran knüpft die Simonssage an. Schon von Justin dem Märtyrer (ap. I, 26) wird Simon unter den Einfluß der Dämonen gestellt, welche die Urheber nicht blos des Heidenthums, sondern auch aller menschlichen Selbstvergötterung sind; selbst seine magischen Künste sind nur dämonische Prästigien; zur Gefährtin auf seinen Wanderungen wird ihm die Helena gegeben, die, früher eine offenkundige Meretrix, bei seinen Anhängern als die erste von ihm (dem absoluten νοῦς) ausgegangene ἔννοια galt. Zuletzt soll er nach Rom gekommen, vom Volk und Senat als ein Gott erklärt und ihm eine Bildsäule mit der Inschrift Semoni sancto (Name des sabinischen Semo-Herkules) gesetzt worden sein. Nach den Clementinen ist Helena oder, wie sie in den Recognitionen heißt, Luna die aus dem obersten Himmel gekommene zweite Urkraft, die allmütterliche Substanz und Weisheit, um deren Schattenbild die Hellenen und Barbaren in Troja gekämpft haben, ohne sie selbst zu kennen, während Simon selbst sich den ἑστώς, den Unvergänglichen, nennt und als Incarnation der ersten Urkraft ankündigt. Die clementinische Helena gehörte Anfangs zu dem Kreise der 30 Jünger Johannes' des Täufers und seines Nachfolgers Dositheus und deutet so, weil das Weib die Hälfte des Mannes ist, den nicht volle 30 Tage erfüllenden Mondlauf an; Simon, zu ihr in Liebe entbrannt, verdrängt den Dositheus und verbindet sich mit ihr; sie ist fortan seine Begleiterin auf allen Wanderungen und Genossin in all seinem Thun (hom. II, 23. 25; recogn. II, 9. 12). Auch das Faustbuch stellt seinen Helden als den Träger geheimer Wissenschaft und verborgener Wunderkraft dar und gibt ihm zuletzt die griechische Helena zum Weibe; aber wie sie jenes durch den Bund mit Mephostophiles (wahrscheinlich für μὴ φωτοφιλής mit irrthümlich eingeschobenem σ) vermittelt, so birgt sich auch in Helena

nur eine teuflische Succuba. Diese Verstärkung der dämonologischen Momente entspricht dem Charakter und der Tendenz des Faustbuchs, das zeigen will, wohin zuletzt die vom Teufel stammende schwarze Kunst führt. Goethe's Faust dagegen ist der Repräsentant des modernen Bewußtseins, wie es sich in dem Dichter selbst dargestellt, der in seiner Sturm- und Drangperiode im Gefühle unbegrenzter Freiheit die Schranken der Individualität keck durchbricht und für sein Einzelleben unersättlich begehrt, was als Wissen und Genuß nur dem gesammten Geschlechte beschieden sein kann. Seine Vermählung mit Helena gehört der Periode der Läuterung und Versöhnung an, in welcher er seine Aufgabe nicht mehr in der Welt des Scheines, sondern in der realen Wirklichkeit sucht, und deutet in parabolischer Poesie auf die Verschmelzung des Classischen und Romantischen. Goethe's Helena hat daher, obgleich sie aus der des Faustbuchs und der der Clementinen stammt, mit ihren Vorgängerinnen Nichts zu thun, sie ist weder eine Succuba, noch ein verkörperter gnostischer Begriff; sondern, wie ihre Gestalt unmittelbar aus dem Boden der antiken Welt und ihres poetischen Mythengewebes erwachsen und dem modernen Bewußtsein angebildet ist, so tritt sie hier als das Ideal der vollendeten classischen Kunstform und ihrer unsterblichen Schönheit auf. Wir begreifen daher auch nicht, mit welchem Rechte Herr Lagarde uns überzeugen will, der deutsche Dichter habe die Faustsage erst verstanden und thatsächlich mit seiner Helena und dem homunculus den alten Simonianern die ihnen gebührende Ehrenrettung zu Theil werden lassen. Er hat der alten Sage nicht blos einen höheren, sondern einen ganz neuen, ihr völlig fremden Gedankengehalt gegeben.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem homunculus. Die erste Spur von ihm erscheint in den Homilien und Recognitionen in der Simonssage. Schon Simon der Magier organisirt durch die Mischung der Elemente einen Knaben, indem er den (aus Gott stammenden) Menschengeist erwärmt, von der Wärme die umgebende Luft absorbiren läßt, diese dann in Wasser verwandelt, das Wasser zu Blut, das Blut zu Fleisch verdichtet (hom. II, 26), ebenso wie durch ähnliche Uebergänge der Elemente und ihrer Qualitäten der belebte Körper (ζῶον) der Welt entstanden ist (hom.

Digitized by Google

VI. 51, wie Gott in den Naturprocessen die Luft in Thau und Wasser verwandelt, das Wasser durch das Gerinnen zu Steinen und Erde, die Steine aber durch Friction zu Feuer werden läßt (hom. XX, 6). Diesen Knaben löst dann später Simon wieder in Luft auf, nachdem er sich von ihm ein Bild entworfen und in seinem Schlafgemach aufgestellt hat; die Seele desselben aber bannt er durch Beschwörungen zur Unterstützung seiner magischen Künste, was die Recognitionen durch die Vorstellung motiviren, daß die abgeschiedenen Seelen nicht blos ein Wissen des Gegenwärtigen, sondern auch des Zukünftigen besitzen. Der weissagende Geist tritt in dem Faustbuche, das den homunculus nicht hat, in Faust's Sohn Justus auf, den ihm Helena in dem letzten Jahre seines Lebens gebiert: „Dieses Kind", heißt es, „erzählte Doctor Fausto viel zukünftiger Dinge, so in allen Ländern geschehen sollten." Die Auflösung in Luft aber wird dahin modificirt, daß das Kind mit seiner Mutter nach Faust's Tode verschwindet. Allerdings hat Goethe die Züge zu seinem homunculus aus Paracelsus entlehnt, namentlich die feine Intelligenz mit der unzureichenden physischen Organisation. Er ist eine Doppelgestalt, die nach entgegengesetzten Seiten schaut und gleichzeitig verschiedenen Zwecken dient. Einerseits personificirt er den schon von Sterne gegeißelten Gedanken, an dem noch Goethe's Zeitgenosse, der Würzburger Philosoph Wagner, festhielt, daß man durch chemische Processe Menschen erzeugen könne; andererseits repräsentirt er den aus der Wissenschaft entsprungenen Traum der Sehnsucht nach der unmittelbaren lebendigen Berührung mit dem Alterthum, der nur auf classischem Boden seine Erfüllung findet, daher nach dem ersehnten Wunderlande hinüberleuchten kann, aber, weil er vermöge seines abstracten Ursprungs der concreten Wirklichkeit entbehrt, hat er weder Fleisch noch Blut und löst sich am Ziele seines Dranges in dem Anschauen der hohen Kunstgebilde und ihrer ungeahnten Schönheit selbst auf, wie in der Befriedigung das Verlangen erstirbt und noch ersterbend mit dem letzten Aufrauschen seinen Gegenstand verherrlicht. Auch der homunculus Goethe's erhebt sich so hoch über den Knaben des Magiers und von den Phantasien des Paracelsus, daß man nicht sagen kann, er habe ihre Ehre gerettet; — aber daß er diese ursprünglich der

Simonssage angehörige und in die Faustsage nicht übergegangene Gestalt mit dieser wieder verwoben hat, bürgt mir auch ohne näheren Beweis dafür, daß er nicht nur die Clementinen gekannt, sondern auch den Zusammenhang beider Sagen durchschaut haben muß. Ebenso dürfte in dem Zuge der Clementinen, daß Simon Schätze aufgezeigt und sich selbst in Gold verwandelt habe, der Ursprung des Gedankens liegen, Faust als Plutus auftreten zu lassen.

Wir schließen diese Anzeige mit dem aufrichtigen Dank für die viele Mühe, die sich der Herausgeber um einen gesicherten Text beider Werke der clementinischen Literatur gegeben hat, und mit dem Wunsche, daß sein Verdienst auch thatsächlich, durch größere Verbreitung und vielseitigere Benutzung seiner Ausgaben, anerkannt werden möge. Er hat sich darauf nicht allein durch seine Leistung, sondern auch durch seine Opfer gegründeten Anspruch erworben.

Frankfurt a/M.

D. Georg Eduard Steitz.

2.

Der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt. Herausgegeben nebst der Geschichte seines Textes im Jahre 1563 von **Albr. Wolters,** evangel. Pfarrer. Bonn, bei Ad. Marcus, 1864. Kl. 8°. 196 SS.

Bei Anlaß der dritten Säcularfeier des Heidelberger Katechismus, welche im Jahre 1863 in einigen Theilen der reformirten Kirche und mit besonderem Interesse in Nordamerika begangen wurde, erhob sich mehrfach der Wunsch und die Frage, ob nicht irgendwo noch ein Exemplar der Originalausgabe des berühmten und gefeierten Lehrbuches zu finden sein dürfte. „Es wär

höchsten Grade interessant", schrieb damals D. Plitt[a]), „wenn im Jubiläumsjahre ein Exemplar des ersten Druckes wieder zum Vorschein käme." Bereits früher hatte auch die reformirte Synode zu Harrisburg in Pennsylvanien den Beschluß gefaßt, auf das Fest eine kritische Jubelausgabe des Katechismus im deutschen Original mit der alten lateinischen und einer verbesserten englischen Uebersetzung zu veranstalten, welche die Grundlage aller spätern populären Ausgaben bilden sollte[b]). Allein das Jubeljahr lief zu Ende, ohne die Erfüllung jenes Wunsches gebracht zu haben; auch die Andeutungen D. Plitt's, auf welchem Wege man vielleicht zu einem Urexemplar gelangen könnte, führten zu keinem — und konnten, weil von unrichtigen Voraussetzungen ausgehend, zu keinem Resultate führen; nicht glücklicher war man, wie es scheint, in Amerika, wo D. Schaff einen genügenden Ersatz für die Seltenheit des Originals darin findet, daß Niemeyer dasselbe, wie er meint, in seiner Sammlung reformirter Confessionen (S. 390 ff.) genau und wortgetreu habe abdrucken lassen[c]). Man glaubte daher bereits die Hoffnung aufgeben zu müssen, und der verstorbene Prälat D. Ullmann erklärte geradezu: „Nach einem Urexemplar zu forschen, dürfte vergebliche Mühe sein. Vom ersten Druck sind wohl nur wenige Exemplare in die Oeffentlichkeit gekommen, und diese wenigen entweder vernichtet worden oder sonst allmählich verschwunden."[d])

Indessen spurlos verschwunden war er nicht und die Mühe des Forschens nach ihm blieb keineswegs vergeblich; liegt er doch vielmehr in möglichst getreuer Nachbildung hier vor uns. Gleich im

a) Ueber die Bedeutung, welche der Heidelberger Katechismus in der reformirten Kirche erlangt hat. S.: Theolog. Studien und Kritiken 1863, Hft. I, S. 28.

b) Prof. Schaff, Schreiben an Präl. Ullmann über die 300jährige Jubelfeier des Heidelberger Katechismus in Philadelphia. S.: Stud. u. Krit. 1863, Hft. IV, S. 820.

c) D. Schaff, Geschichte, Geist und Bedeutung des Heidelberger Katechismus in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie 1864, Hft. III, S. 344 f. — Der Abdruck bei Niemeyer enthält aber den Text der III. Ausgabe und zwar nicht ganz correct. Wolters, S. 121.

d) D. Ullmann, Einige Züge aus der Geschichte des Heidelberger Katechismus. S.: Theol. Stud. u. Krit. 1863, Hft. IV, S. 652.

Jahre nach dem Jubiläum hatte der Herausgeber, der sich schon längere Zeit mit den Anfängen und der Vorbereitung des Katechismus beschäftigt, die Freude, ein Exemplar des ersten Druckes durch die Güte des Herrn Past. Treviranus in Bremen mitgetheilt zu erhalten, wohin es nach einer handschriftlichen Bemerkung so zu sagen von der Presse hinweg als Geschenk gekommen zu sein scheint. Es war ein sehr glücklicher Gedanke, diese Editio princeps, dieses wahrscheinlich einzige Actenstück, nicht nur überhaupt durch den Druck zu vervielfältigen, sondern es auch, soweit es sich thun ließ, in seiner eigenen Urgestalt dem theologischen und kirchlichen Publikum in die Hände zu geben; dadurch wurde es einerseits gewissermaßen vor dem völligen Verlorengehen für die Zukunft bewahrt, andererseits aber auch für die textkritischen und historischen Untersuchungen ein sicherer und Jedem zugänglicher Grund gelegt, bei dessen bisherigem Mangel man auch noch zu keinem klaren und feststehenden Ergebnisse hatte gelangen können. Hätte der Verfasser sich auch nur mit dieser Reproduction begnügt, ohne noch weitere Beigaben und eingehende Erörterungen hinzuzufügen, er verdiente schon darum allein unseren warmen Dank, und dieser gebührt ihm nebst der Verlagshandlung doppelt wegen der Mühe und gewissenhaften Sorgfalt, sowie wegen der wohl nicht unbedeutenden Kosten, die man von beiden Seiten auf die Herausgabe zu verwenden sich angelegen sein ließ.

Der Katechismus selbst in seiner ursprünglichen Gestalt, der die erste Hälfte des Büchleins einnimmt, ist nämlich sowohl nach seiner äußeren Ausstattung als nach seinem Wortlaute mit aller nur wünschbaren Genauigkeit und Treue wiedergegeben. Das Titelblatt, lithographisch facsimilirt, gewährt nicht nur ein völlig entsprechendes Bild des Originals, sondern veranschaulicht zugleich die verschiedenen Arten von Lettern, welche beim Drucke des Ganzen gebraucht sind und die man überdies in Form und Größe nachzuahmen bemüht gewesen ist. Auf die „Vorrede" des Churfürsten Friedrich III. vom 19. Januar 1563 (S. 3—11), folgt der Text des Katechismus, die Fragen von den Antworten getrennt, aber nicht gezählt, mit den Beweisstellen blos nach Capiteln am Rande citirt, ohne Andeutung der spätern Eintheilung in Lesestücke und Sonntagsabschnitte (S. 12—83). Hieran reiht sich

das „Verzeichnis der fürnemsten Text, wie die ordentlich im vorgehenden Catechismo erkleret sein“, — nämlich: 1) „Summa des Göttlichen Gesetzes“ (Matth. 22); 2) „die Artickel unsers Christlichen glaubens“; 3) Einsatzung der heiligen Sacrament“; 4) „das Gesetz oder die 10 Gebot Gottes“, und 5) „das Christliche Gebet“ (S. 84—94). Hingegen fehlt noch die nachwärts beigefügte „Haustafel“, statt welcher die letzte Seite eine kurze und sehr unvollständige Angabe der „Errata“ enthält. Es versteht sich übrigens von selbst, daß man sich durchaus und bis auf's Geringste an den Text des Originals gehalten und sich keinerlei Abweichungen oder noch so nahe liegende Correcturen erlaubt hat. So sind Lesezeichen, Abkürzungen, Theilung der Wörter und Zeilen u. dgl. m. im allen Fällen unverändert die nämlichen; so erscheint hier wie dort die Seitenzahl 64 zweimal nacheinander, und die daherige falsche Paginirung geht fort bis an's Ende; ja selbst das Druckfehlerverzeichniß bleibt sich ganz gleich, obschon der Verfasser darin mehrere neue und auffallende Fehler nachgewiesen hat. Eine nähere Beschreibung wird man von uns um so weniger erwarten, als es sich hier gerade um Autopsie handelt, zu welcher wir daher auch einfach die Leser einladen müssen.

Man möchte wohl zunächst fragen, ob wir denn auch wirklich hier den ursprünglichen Katechismustext und eine von den bisher bekannten verschiedene erste Ausgabe vor uns haben. Diese Frage läßt sich nun bei sorgfältiger Prüfung kaum anders als mit Ja beantworten. Als hauptsächlichstes Kriterium des ersten Druckes galt bekanntlich, daß nach dem Zeugnisse der pfälzischen Kirchenhistoriker, namentlich des der Abfassungszeit nahestehenden Heidelberger Professors Heinrich Alting die vielbesprochene 80. Frage vom Unterschiede des Abendmahls und der päpstlichen Messe darin noch gefehlt habe. Man hat ihn freilich, gestützt auf die Behauptung des viel späteren Wundt, der die erste Ausgabe zu kennen vorgab, hierin eines Irrthums bezüchtigt; allein die Frage fehlt wirklich in unserem Abdrucke, und Wundt muß sich mithin selber geirrt und eine spätere Ausgabe für die erste genommen haben. Zudem steht am Schlusse der beiden sonst bekannten Separateditionen von 1563 die Bemerkung „An den Christlichen Leser: Was im ersten truck ubersehen, als fürnemlich Folio 55.

Ist jetzunder auß befelch Churfürstlicher Gnaden addiert worden." Es muß also jedenfalls ein erster Druck noch vorausgegangen und dieser an der bezeichneten Stelle, d. h. eben in Bezug auf Frage 80, unvollständig gewesen sein. Indessen ganz entscheidend ist dies noch keineswegs; im Gegentheil wäre an sich recht wohl denkbar, was Ullmann und Schaff vermuthet und zu begründen versucht haben: „Es handle sich nicht sowohl um drei verschiedene Ausgaben vom Jahre 1563, als vielmehr nur um den zweimaligen Umdruck eines einzelnen Blattes, nämlich Fol. 55 in der in allem Uebrigen sich gleichbleibenden ursprünglichen Auflage." [a]) Wirklich scheint sich diese Hypothese auf den ersten Anblick zu empfehlen und zu bestätigen, insofern Format, Lettern, Ausstattung, das ganze Aeußere der drei Editionen ziemlich genau übereinstimmen, und es bedarf daher einer tiefer gehenden allseitigen Vergleichung, um über ihre Identität oder Verschiedenheit in's Klare und Gewisse zu kommen. Eine solche vergleichende Untersuchung hat denn auch unser Verfasser übernommen, und dadurch ist der zweite Theil seiner Arbeit: die Geschichte des Textes im Jahre 1563, entstanden. Er konnte es um so besser, oder geradezu einzig, da ihm alle drei Ausgaben, um die es sich handelt und die er der Kürze wegen in ihrer Aufeinanderfolge mit I, II und III bezeichnet, wie kaum einem Andern zu Gebote standen. Gerne hätten wir übrigens bei diesem Anlasse durch ihn auch über seine Exemplare von II und III etwas Näheres erfahren, obwohl wir für unsere Person an der Aechtheit derselben und an der Zuverlässigkeit seiner Angaben keinerlei Zweifel hegen. Nachdem er sich über die Abfassung und erste Ausgabe des Katechismus verbreitet, geht er zur zweiten über und weist nach, daß darin bei aller anscheinenden Aehnlichkeit dennoch eine Menge Abweichungen von I vorkommen. Nur wenige derselben sind freilich von einigem Belang und können oder müssen für mehr als bloße Druckfehler angesehen werden. Vor Allem erscheint hier zuerst die 80. Frage in noch ziemlich kurzer und unvollständiger Fassung, welche die wichtige Lehre vom Abendmahl blos im Gegensatze zum katholischen Dogma

---

a) Theol. Stud. u. Krit. 1863, Hft. IV, S. 650. — Niedner's Zeitschrift für hist. Theol. 1864, Hft. III, S. 345 ff.

vom Meßopfer darstellt. Sodann lautet Frage 37 in I: „Waß nutz bekomestu auß der heiligen empfengnuß Christi?“ — während II nach empfengnuß „und geburt“ einschiebt; und dem entsprechend beginnt denn auch die Antwort nicht wie in I. „Daß er mit seiner unschuldt“, sondern: „Daß er unser mittler ist, und mit seiner unschult“ u. s. w., — was sich offenbar nicht auf einen bloßen Druckfehler, sondern nur auf eine wirkliche Verbesserung und Vervollständigung eines schon im Manuscript vorhandenen Mangels zurückführen läßt. Daneben aber differiren beide Ausgaben durchweg und vielfältig in unbedeutenderen Dingen, wie Umtausch oder Zusatz einzelner Wörter, leichten Constructionsänderungen, und besonders in Bezug auf Orthographie, Interpunction, Abbreviaturen u. dergl. Schon das Titelblatt zeigt eine kleine Ungleichkeit; die Paginirung ist verschieden; Anfang und Ende der einzelnen Seiten stimmen großentheils nicht zusammen; statt der „Errata“ in I steht die oben erwähnte Bemerkung „An den Christlichen Leser“ in II. Im Texte selbst findet sich eine mehr oder minder große Zahl von Varianten auf jeder Seite, ja sie fehlen fast in keiner einzelnen Frage und belaufen sich nach unserer, freilich nur annähernden Zählung gegen die Tausende. Von Identität der beiden Ausgaben mit bloßem Umdrucke einzelner Blätter ist daher so wenig die Rede, daß auch nicht einmal das geringste Streben nach Conformirung sich kundgibt und das Verhältniß von II zu I nur durch einen ganz neuen Satz und Druck sich erklären läßt. Diesem diplomatisch erhobenen Sachbestande gegenüber fallen denn die ohnehin schwachen und wenig überzeugenden Gründe, welche D. Schaff für die Hypothese einer einzigen Auflage von 1563 mit zweimaligem Umdrucke von Fol. 55 geltend gemacht hatte, von selbst dahin.

Um nun die Geschichte des Katechismustextes noch weiter und bis zu seiner definitiven Feststellung in seiner jetzigen Gestalt zu verfolgen, unterwirft der Verfasser auch das Verhältniß von III zu II einer ähnlichen Untersuchung. Nach der neuen Gestalt, in welcher die 80. Frage hier auftritt, möchte man schließen, das Verhältniß sei dasselbe wie zwischen I und II, und III wiederum eine ganz unabhängige neue Ausgabe. Jene Frage erscheint nämlich sehr vermehrt und erweitert; sie lautet nun, wie man sie heute

allgemein liest: „Was ist für ein underscheid zwischen dem Abendmal des Herrn und der Bäbstlichen Meß? Antw. Das Abendmal bezeuget uns, daß wir vollkomene vergebung aller unserer sünden haben, durch das einige opffer Jesu Christi, so er selbst einmal am creutz volbracht hat. Und daß wir durch den H. Geist Christo werden eingeleibt, der jetzund mit seinem waren leib im himmel zur Rechten des Vaters ist, und daselbst wil angebettet werden. Die Meß aber lehret, daß die lebendigen und die todten nicht durch das leiden Christi vergebung der sünden haben, es sey denn daß Christus noch täglich für sie von den Meßpriestern geopffert werde. Und daß Christus leibich under der gestalt brods und weins sey, und derhalben darin sol angebettet werden. Und ist also die Meß im grund nichts anders, denn ein verleugnung des einigen opffers und leidens J. Christi, und ein vermaledeite Abgötterey." Wir haben die neuen Zusätze in III von der anfänglichen Fassung in II durch gesperrten Druck unterschieden; man sieht daraus, wie irrig es war, wenn man bisher meinte, nur der letzte und schärfste, von der vermaledeiten Abgötterei, sei frisch hinzugekommen; vielmehr ist es neben dem Meßopfer nun auch noch die Hostienverehrung, gegen welche die Frage in ihren verschiedenen Theilen sich richtet. — Allein der Verfasser hält sich mit Recht nicht hieran einzig; er durchgeht wiederum vergleichend den beidseitigen Text Schritt für Schritt und weist nach, daß, während in II die Differenz von I ganz offen an's Licht trete und die Conformität gar nicht gesucht werde, es sich hingegen zwischen III und II ganz anders verhalte. Mit ängstlicher Genauigkeit wird dieses von jenem geradezu nachgeahmt und beide sehen einander auf den ersten Blick so täuschend ähnlich, daß man sie in den drei ersten Bogen für Abdrücke desselben Satzes halten könnte. Indessen entdeckt das schärfer prüfende Auge auch hier einige Abweichungen, die unzweifelhaft einen neuen Druck verrathen, den man jedoch demjenigen von II möglichst nachzubilden gesucht hat. Diese künstliche Gleichförmigkeit konnte aber bei'm vierten Bogen nicht mehr festgehalten, es mußte für die bedeutende Erweiterung der 80. Frage Raum geschafft werden, was von S. 49—56 in ziemlich auffallender Weise durch Zusammendrängen

und Vermehrung der Zeilen geschieht. Von da hinweg schließt sich III wiederum ganz an II an, wenige und kaum bemerkbare Verschiedenheiten abgerechnet, und auch diese hören mit S. 81 vollends auf, so daß der letzte Bogen in beiden Ausgaben auf's Genaueste übereinstimmt. — Die vom Verfasser aus diesem Verhalten gezogenen Schlüsse sind unseres Erachtens ebenso scharfsinnig als einleuchtend. Der letzte Bogen von II und III wurde augenscheinlich mit demselben Satze gedruckt; dieser war also noch vorhanden, als man für nöthig hielt, der zweiten Ausgabe wieder eine neue folgen zu lassen; es kann mithin zwischen beiden nur eine sehr kurze Zeit verflossen sein. Für einen so schnell folgenden Wiederabdruck läßt sich nun aber kaum ein anderer Grund entdecken, als die neue und erweiterte Fassung, die man mittlerweile der 80. Frage geben zu müssen geglaubt hatte. Allein man hatte auch ein Interesse, die Verschiedenheit beider Ausgaben dem Publikum möglichst zu verbergen, und III als eine und dieselbe mit II erscheinen zu lassen; daher das durchgängige Streben nach Conformirung, die bei'm letzten Bogen durch den Gebrauch des früheren Satzes vollständig erzielt wurde.

So weit führt die nähere Betrachtung der verschiedenen Editionen selbst; für die innern Motive und Gründe dagegen ist man an die Geschichte gewiesen, welche darüber wirklich durch einige, wenn auch spärliche Andeutungen Aufschluß ertheilt. Nach Alting und Andern lag allerdings das treibende Moment in Frage 80, d. h. im Gegensatz gegen die Messe. Das Gefühl desselben war während der Bearbeitung des Katechismus im Jahre 1562 noch nicht in dem Grade erwacht, daß man ihm auch in dem neuen Lehrbuche einen Ausdruck geben zu sollen geglaubt hätte. Erst am 17. September des genannten Jahres wurde zu Trient die Lehre vom Meßopfer verhandelt und die alten, schriftwidrigen Bestimmungen darüber erneuert; es konnte indeß noch geraume Zeit vergehen, ehe die gefaßten Beschlüsse genauer und allgemeiner bekannt wurden, und so erschien denn der Katechismus in erster Auflage, ohne eine darauf bezügliche Frage zu enthalten. Bald jedoch erhielt man bestimmtere Kunde, wie die Synode nicht nur das katholische Dogma in aller Schärfe festgestellt, sondern auch die protestantische Gegenlehre nebst ihren Urhebern und Anhängern anathematisirt

habe, und dies — sagt eine handschriftliche Nachricht von unbekannter, doch ziemlich kundiger Hand — bewog den Churfürsten Friedrich III., einen Anhang oder vielmehr eine ganze Frage wider die Messe für die nöthig gewordene neue (II.) Auflage entwerfen und aufnehmen zu lassen[a]). „Da aber", heißt es weiter, „nach dieser zweiten Edition noch mehrere nachtheilige Sachen, die auf dem Concilio zu Trident beschlossen waren, bekannt wurden, so kam noch im nämlichen 1563er Jahre die dritte Edition zum Vorschein; der Anhang zur 80. Frage wurde noch schroffer gemacht, so wie sie jetzo ist."[b]) Abgesehen davon, daß die Nachricht nur vom Anhange, statt von einer Umarbeitung und Erweiterung der ganzen Frage redet, stimmt Alles mit den Ergebnissen der Untersuchung auf's Beste zusammen. Die genauere Kunde von dem Vorgehen der Synode, die den Churfürsten auf's Neue in Harnisch brachte, war ihm offenbar soeben zugekommen, nachdem die zweite Ausgabe wenigstens theilweise versandt worden, während der Satz des sechsten Bogens sich noch ganz in der Druckerei vorfand. Er glaubte nun mit der ersten, kürzeren und milderen Fassung der Frage seinem Eifer und der Wahrheit noch nicht genug gethan zu haben; er glaubte namentlich eine Erklärung gegen die Anbetung der Hostie und einen noch stärkeren „Trumpf" gegen die Anathematismen der Synode beifügen zu müssen, was eine größtentheils neue Auflage (III) nöthig machte. Allein diese schnellfolgenden Auflagen konnten leicht Bedenken erregen und zumal durch die Aenderung der 80. Frage dem Churfürsten den Vorwurf des Wankelmuths und der Unbeständigkeit in der Rede zuziehen; dies zu vermeiden, ließ man sich's angelegen sein, durch größtmögliche Aehnlichkeit des Druckes die Verschiedenheit der dritten von der zweiten Ausgabe für das unkundige Auge zu verwischen, und benutzte dafür auch den Satz oder die noch übrigen Exemplare des letzten Bogens. Möglich und wahrscheinlich sogar ist es, daß der noch nicht versandte Theil der II. Auflage zurückbehalten und

---

a) Die Bezugnahme auf den Wortlaut des Tridentinums (Sess. XX, cap. 1. 2. u. Can. 4) ist in der That unverkennbar.

b) Ullmann a. a. O., S. 649. — Der Anonymus irrt zwar mehrfach in textkritischer Hinsicht; allein seine historischen Notizen verlieren dadurch ihren Werth keineswegs.

unterdrückt wurde; ganz kann es nicht geschehen sein, da sich wirklich einige Exemplare erhalten haben. Aus III ging sodann der Text unverändert in die Kirchenordnung vom 15. November 1563 und von daher in alle spätern Ausgaben über. — So liegt die Entstehungsgeschichte des heutigen Katechismustextes ziemlich klar und vollständig vor Augen, und der Detailforschung des Verfassers gebührt wesentlich das Verdienst, die Fäden und Phasen, das ganze Getriebe derselben an's Licht gebracht zu haben. Nur die einzelnen Zeitpunkte lassen sich nicht genauer angeben; die erste Ausgabe fällt jedenfalls in den Anfang des Jahres, die zweite und dritte vermuthlich zwischen Frühling und Herbst 1563. Vielleicht daß auch die Decrete der XXIII. Session des Tridentinum de Sacramento Ordinis (15. Juli) bestimmend eingewirkt haben.

Weniger, als in seinen textgeschichtlichen Untersuchungen vermögen wir dem Herrn Verfasser in seinen Urtheilen über das Verhalten des Churfürsten bezüglich der 80. Frage und den theologischen Werth derselben beizupflichten. Zwar soll keineswegs geleugnet werden, daß sich darin eine Erregung und Hitze verräth, welche mit der ruhigen und maßvollen Haltung des übrigen Ganzen auffallend contrastirt. Während sonst auch in den polemischen Fragen einfach und scharf, aber rein objectiv und ohne Parteibenennung die evangelische Wahrheit dem Irrthume entgegengestellt wird, fällt der Katechismus an diesem Punkte offenbar aus dem Ton und aus der Rolle; er nennt die Messe geradezu die „Bäbstliche", redet von den „Meßpriestern", und sein Eifer steigt endlich nicht nur zur Verwerfung, sondern zur Verdammung der Messe als einer „vermaledeiten Abgötterey". Der Charakter eines Lehrbuches für die Jugend, der pädagogische Zweck ist dabei nur zu sehr außer Acht gelassen. Selbst die religiöse Spannung der Gemüther, die heftige Sprache der Zeit, die Provocationen der Gegenpartei reichen nicht hin, um eine solche Polemik an diesem Orte zu rechtfertigen, und ebensowenig die Bemerkung, daß der Angriff nur auf die Sache und nicht auch, wie diejenigen des Tridentinum, auf die Personen gerichtet sei, mithin in Bezug auf diese noch einer mildern Beurtheilung Raum lasse. Besser wäre darum diese Streitfrage entweder gar nicht — oder in anderer Weise zur Sprache gebracht worden. Dessenungeachtet finden wir den Tadel,

den der Verfasser auch von kirchenrechtlichem Gesichtspunkte über den Churfürsten wiederholt ausspricht, zu herb und zu weitgehend, wenn er ihn der Eigenmächtigkeit und Willkür, und in Bezug auf die Schlußnote so ziemlich einer absichtlichen Täuschung — sie sage nicht, was sie sollte — bezüchtigt. Man darf nicht vergessen, die kirchlichen Zustände der Pfalz waren damals erst im Werden begriffen, noch auf keine Weise normirt und geregelt; dies geschah hauptsächlich durch Erlaß der Kirchenordnung, also nachdem bereits der Katechismus mit seiner 80. Frage erschienen war. Wenn der Churfürst denselben zuerst einführte, so that er es, weil er den christlichen Unterricht der Jugend und des Volkes für das nächste und dringendste Bedürfniß, für die Grundlage zu seinem Werke erkannte; — er that es als der eigentliche Reformator seines Landes, kraft der ihm nach seiner Ueberzeugung und damaligen Anschauung obliegenden fürstlichen Pflicht und von Gott verliehenen landesväterlichen Gewalt[a]), und von Willkür und Uebergriffen über seine gesetzliche Befugniß konnte in einem solchen Uebergangsstadium, wo noch keinerlei gesetzliche Schranke und Competenzbestimmung feststand, strenggenommen wohl kaum die Rede sein. Allerdings ging er von Anfang an „mit rhat und zuthun Vnserer gantzen Theologischen Facultät allhie, auch allen Superintendenten und fürnemsten Kirchendienern“ zu Werke, und der Verfasser selbst erklärt dies für den richtigsten Weg, den er einschlagen konnte; allein das Recht und die Verbindlichkeit einer synodalen „Sanction“ in unserem

a) Man sehe seine eigenen Erklärungen in der „Vorrede“ zum Katechismus, wo die Unzulänglichkeit der früheren, nur vorbereitenden (melanchthonischen) Reformation unter Ottheinrich und die Nothwendigkeit eines gründlichen und gleichförmigen Katechismusunterrichts vor Allem uns dargethan wird. „Wenn nun beid Christliche und weltliche ämpter“ — heißt es dort u. A. — „Regiment und haußhaltungen, anderst nit bestendiglichen erhalten werden, auch zucht und erbarkeit und alle andere gute tugenden bey den underthanen zunemen und auffwachssen mügen, denn da die jugendt gleich anfangs, und vor allen Dingen zu reiner, auch gleichförmiger lehr des hl. Evangelii und rechtschaffener erkanntnuß Gottes angehalten, und darinnen stetigs geübet wirdt: So haben wir für ein hohe noturfft geachtet, auch hierinnen, als dem vornemsten stück eins Unsers Regiments, gepürlichs einsehens zu thun u. s. w.“

kirchenrechtlichen Sinne, und die Verpflichtung, ohne eine solche weder zu ändern noch zu mehren, läßt sich daraus keineswegs herleiten; der Churfürst war und blieb gleichwohl der eigentliche Urheber „seines Buches"; so nannte er es auch gewöhnlich, und unter seinem Namen und seiner Autorität einzig war es ausgegangen und eingeführt worden. Doch er hätte auf dem betretenen richtigen Wege fortfahren, er hätte seine schwache, schutzbedürftige Kirche zur Selbstständigkeit erheben, er hätte als erleuchteter Fürst, der er war, seinem Zeitalter in kirchlichen Dingen vorangehen sollen; — gewiß, lauter fromme Wünsche, die man zugeben wird; daß er es aber nicht that, nicht thun zu müssen glaubte, beweist eben nur, daß auch Er noch ein Kind seiner Zeit, ein in guter Absicht nicht immer den besten Weg erwählender Mensch war, keineswegs jedoch, daß er nach den obwaltenden Umständen und herrschenden Begriffen unbefugt, unrechtmäßig, wider seine „Pflicht" und sein eigenes Dafürhalten gehandelt habe. Wie wenig man es übrigens in jener Zeit mit dergleichen Zusätzen und nachträglichen Aenderungen genau nahm, wie wenig man daran dachte, jedesmal den Rath oder die Billigung der Facultäten, Superintendenten und Kirchendiener einholen zu müssen, zeigt besonders auffallend die Augustana, welche bekanntlich von Melanchthon ohne Bedenken und in noch stärkerem Maße abgeändert wurde, gleich als wäre sie seine Privatschrift und nicht vielmehr, wie ihm auch Luther bemerkte, eine öffentliche Rechts- und Bekenntnißschrift gewesen. Ein Beispiel ähnlicher Art, das den Heidelberger Katechismus selbst betrifft, liegt uns besonders nahe; derselbe ist in der reformirten Kirche des Cantons Bern seit Jahrhunderten in Gebrauch und Geltung; sämmtliche bernische Ausgaben enthalten aber einen Zusatz zu Frage 27 über das Verhältniß der göttlichen Regierung zur Sünde[a]), den schon der Berner Theologe J. R. Rodolph kennt und bespricht[b]), von dem man jedoch nicht weiß, wann, wie und durch wen er hineingekommen ist. Kann man es denn dem Chur-

---

a) „Und obwohl die Sünden durch Gottes Fürsehung werden regiert, so ist doch Gott keine Ursache der Sünde; denn das Ziel unterscheidet die Werke. Siehe Exempel an Joseph und seinen Brüdern, an David und Simei, an Christo und den Juden."

b) Catechesis Palatina (Bernae 1697), p. 157.

fürsten einzig so hoch und übel anrechnen, daß er eine für nöthig erachtete Einschaltung von sich aus vornahm, ohne eine neue Versammlung einzuberufen und zu befragen, und daß er überhaupt Niemanden, auch nicht seine geistlichen Räthe befragt, müßte erst noch erwiesen werden. — Auch was der Verfasser an der Schlußbemerkung tadelnswerth findet, sie sage nicht was sie sagen sollte, erscheint uns in einem etwas anderen Lichte; sie redet nicht blos von Druckfehlern oder „unbedeutenden Versehen", sondern wirklich von Zusätzen, ob kleinern oder größern, die in der ersten Ausgabe übersehen, d. h. aufzunehmen versäumt, nun aber beigefügt („addiert") worden; und hätte man von Anfang an eine Täuschung über Frage 80 beabsichtigt, so würde man schwerlich gerade auf sie mit Angabe der Seitenzahl hingewiesen haben. — Fast will es uns daher vorkommen, als ob der Verfasser den Hergang und das Thun des Churfürsten zu sehr durch die moderne Brille angesehen und nach den Grundsätzen eines kirchenrechtlichen Systems, welches in jener Uebergangszeit noch nicht da war und sich erst bilden sollte, bemessen hätte.

Aber auch in theologischer Beziehung hat er gegen den Inhalt der Frage starke Bedenken; er glaubt behaupten zu dürfen, „daß der Fürst, welchem sich das reformirte Dogma von der Person des Erlösers unvermerkt vergröbert zu haben scheine, mit Frage 80 in ihrer zweiten Fassung über die sonstige Lehre des Katechismus — ja über die reformirte Lehre überhaupt (S. 133) — hinausgegangen sei (S. 131)". Wir gestehen, dies nicht recht zu begreifen. Bisher galt der Lehrgehalt der Frage, zumal in ihrem thetischen Theile, für correct und unangreifbar; nicht nur die Dordrechter Synode, die doch wohl wußte, was echt reformirt sei, hat sie sammt dem ganzen Katechismus ohne Bedenken als rechtgläubig sanctionirt, sondern auch neuere Theologen haben gerade in Bezug auf sie dasselbe geurtheilt [a]). Allem nach jedoch sind es die bei

a) „Die vielfach getadelte 80. Frage über den Unterschied des Abendmahls und der Messe ist nach ihrem doctrinären Inhalte klar und untadelig." Sack: Eine Charakteristik des Heidelberger Katechismus — in Theol. Stud. und Kritik. 1863, Hft. II, S. 223. — Aehnlich auch Ullmann, ebend. Hft. IV, S. 647.

der Darstellung der Lehre von der Existenz des verklärten Erlösers im Himmel ganz neuen Worte „wahrer Leib“, in welchen der Anstoß liegen und welche der Katechismus sonst mit Absicht vermieden haben soll. Allein, was die Worte betrifft, so finden sie sich buchstäblich in der unmittelbar vorhergehenden 79. Frage. Handelt es sich dagegen um den Begriff, so ist kaum abzusehen, wie dieser sich durch den Ausdruck „wahrer Leib“ merklich oder unmerklich „vergröbert“ haben sollte. Der Verfasser erinnert selbst an Frage 47, laut welcher Christus „nach seiner menschlichen Natur“ jetzund nicht auf Erden, sondern im Himmel sei; zur menschlichen Natur wird aber auch der Leib gehören; und wenn, wiederum nach des Verfassers eigener Bemerkung, Frage 49 den andern Nutzen der Himmelfahrt Christi darin findet, daß wir „unser Fleisch“ zu einem sichern Pfand im Himmel haben, so möchte man fragen, ob denn dies wirklich „feiner“ als „Leib“ genannt zu werden verdiene. Besser hätte es nach seiner Meinung in unserer Frage geheißen: „der mit seiner menschlichen Natur oder Menschheit im Himmel zur Rechten des Vaters ist u. s. w.“, und er belobt gerade dafür die holländische und die lateinische Uebersetzung, daß sie durch diese Aenderung den Katechismus „mit der reformirten Lehre in Uebereinstimmung gebracht hätten[a]). Wir unseres Theils können darin keine wahre Correctur, sondern nur einen Mangel an genauer Berücksichtigung des Zweckes und Zusammenhanges der ganzen Frage erblicken. Dieselbe ist nämlich anerkanntermaßen durchaus polemisch; schon der erste, thetische Theil ist nur dazu da und darauf berechnet, die Verwerfung der katholischen Gegenlehre vom Meßopfer einerseits und von der Anbetung Christi in der Hostie andererseits im zweiten zu begründen;

a) Auf die lateinische Uebersetzung beruft sich der Verfasser (S. 134 f.) gleichfalls, um zu beweisen, daß Frage 19 der Ausdruck: „Endlich aber durch seinen ‚eingeliebten‘ Sohn erfüllet“, mit der Liebe Nichts zu thun habe, sondern „eingeleibt“ oder „eingelibt“ bedeuten müsse, da es lateinisch heiße: »per filium suum unigenitum.« Allein der Katechismus kennt das Wort „einleiben“ sehr wohl, schreibt es auch immer, wie gleich nachher Frage 20, ganz richtig, und zudem ist unigenitus nicht gleichbedeutend mit incarnatus, sondern viel eher mit unice dilectus, wie es auch öfter aufgefaßt wird.

beide Theile entsprechen daher einander Punkt für Punkt, sie verhalten sich gleichsam wie Major und Minor in einem Syllogismus, dem dann auch die Schlußfolge in den Worten: „Und ist also die Meß u. s. w." nicht fehlt. Nun wird aber nach katholischer Lehre das Brod in der Messe ausdrücklich in die Substanz des Leibes Christi verwandelt und darum auch, wie es in der Frage heißt, Christus leiblich unter der Gestalt Brodes und Weines angebetet; wäre es da wirklich besser, schlagender, zutreffender gewesen, wenn an der entsprechenden Stelle des ersten Theiles statt gleichfalls vom Leibe Christi, nur von seiner Person, menschlichen Natur oder Menschheit überhaupt, also in Ausdrücken und Begriffen, die das katholische Dogma hier nicht anwendet und die den Gegensatz nur verhüllt hätten, geredet worden wäre? — Auch die Beifügung „wahrer" Leib erklärt sich ganz einfach aus der durchgängigen Beziehung auf das Folgende; es will nicht mehr und nicht weniger sagen als: der rechte, eigentliche, wirkliche Leib Christi sei der, welcher aufgehoben wurde gen Himmel und daselbst ist, nicht aber der angebliche, erdichtete, welcher sub specie panis vorhanden sein soll. Bei näherem Eingehen in die innere Oekonomie der Frage verschwindet daher so ziemlich das Bedenkliche und Abnorme, welches der Verfasser darin findet, und es zeigt sich vielmehr, daß auch die Theologie nicht gerade so gar unglücklich „mit der churfürstlichen Frage ist bedient worden".

Das letzte Capitel endlich beschreibt uns die Kämpfe und Angriffe, welche der Katechismus gleich nach seinem Entstehen zu erfahren hatte. Hierzu gehören auch mehrere schätzenswerthe, urkundliche Beilagen, die der Verfasser theils neu, theils in berichtigter Gestalt mittheilt. Es sind dies 1) der Brief Maximilian's II.; 2) derjenige der lutherischen Fürsten an Friedrich III. — jener mehr von staatsrechtlichem, dieser von religiös-theologischem Standpunkte gegen den Katechismus gerichtet; sodann 3) die Anlage zum letztern, das „Verzeichniß der Mängel" des Katechismus von Seiten der lutherischen Theologen, — und zuletzt 4) einige Auszüge aus dem Briefwechsel des bekannten Til. Heßhus. Ohne in eine nähere Würdigung dieses Anhanges einzutreten, begnügen wir uns, ihn gleichfalls der verdienten Aufmerksamkeit des Lesers zu empfehlen, und scheiden mit freudigem Glückwunsch für die

endlich zum Abschluß gebrachte Lösung einer uns Reformirten nicht unwichtigen Frage, sowie mit aufrichtigem Danke für die vielfache Belehrung von dem Verfasser und seinem Buche, welches weit mehr enthält, als Titel und Umfang erwarten läßt.

Der vorangezeigte Katechismus-Abdruck von Wolters hat in Nordamerika, wo man vor Kurzem das Jubiläum mit so großer Theilnahme gefeiert, mehr noch als in Deutschland Beachtung gefunden. Zwar kam er zu spät, um für die eigentliche Jubelausgabe in deutscher, lateinischer und englischer Sprache benutzt werden zu können; allein der deutsche Bearbeiter, Herr Prof. D. Schaff von Mercersburg, hat seither eine Stereotypausgabe des deutschen Textes mit angehängter historischer und theologischer Einleitung zum gewöhnlichen Gebrauche veranstaltet, welche bereits in zweiter Auflage vor uns liegt[a]); und es ließ sich erwarten, daß er die mittlerweile an's Tageslicht getretene Editio princeps nicht unberücksichtigt lassen würde. Er lernte dieselbe zunächst allerdings durch Wolters', dann aber auch durch Autopsie des Originals bei dem gegenwärtigen Besitzer in Bremen kennen, bei welchem Anlasse es ihm auch vergönnt war, noch andere ältere Ausgaben vergleichen zu können; und er hat es nicht unterlassen, seine Leser theils durch mehrere Facsimile's, theils durch beschreibende und geschichtliche Notizen mit dem Funde näher bekannt zu machen.

Bei seiner neuen Bearbeitung hatte D. Schaff ein doppeltes Ziel im Auge; er wollte kritische Genauigkeit und praktische Brauchbarkeit für Lehrende und Lernende zugleich mit einander verbinden. Wir gestehen aufrichtig, daß uns Beides, strenge genommen, kaum vereinbar erscheint, indem der eine Gesichtspunkt dem andern der Natur der Sache nach nur zu häufig in den Weg treten muß. In kritischer Hinsicht bestände die Hauptaufgabe wohl darin, nicht zwar den primitiven, noch unvollendeten,

---

a) Der Heidelberger Katechismus. Nach der ersten Ausgabe von 1563 revidirt und mit kritischen Anmerkungen, sowie einer Geschichte und Charakteristik des Katechismus versehen. Von D. Phil. Schaff, Prof. der Theologie. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Philadelphia (und Bremen) ohne Jahrzahl. (Die 2. Vorrede ist vom 19. April 1866.) X u. 171 SS. in 12°.

— wohl aber den definitiv abgeschlossenen, kirchlich autorisirten und recipirten Text, wie er übereinstimmend in der Ed. III und in der Pfälzischen Kirchenordnung von 1563 sich findet, herzustellen und wiederzugeben. In dieser Gestalt jedoch wäre er in manchen Stellen den Wenigsten deutlich und genießbar, und die Bestimmung als populäres Lehrbuch macht es daher nothwendig, durch Veränderungen im Texte selbst dem Verständnisse und dem Unterrichte zu Hülfe zu kommen. Seien nun dieselben noch so schonend und sparsam, so entsteht doch ein Text, der eigentlich niemals existirte; das bestimmte historische Gepräge wird verwischt, man hat statt des Wahren und Wirklichen etwas mehr oder weniger willkürlich Gemachtes oder Modificirtes vor sich, und selbst die Notirung der ursprünglichen Lesarten reicht nicht hin, dem Mangel auf ganz befriedigende Weise abzuhelfen. — Sieht man indeß von dem Mißlichen einer solchen Doppelaufgabe ab, so gebührt dem Verfasser allerdings das wohlverdiente Lob, daß er für den kritischen Theil im Ganzen den rechten Weg eingeschlagen und das vorhandene Material mit großem Fleiße verglichen und zusammengestellt habe. Ganz sachgemäß bildet der Text der Ed. III bei Niemeyer, nach Berichtigung der wenigen darin vorkommenden Fehler, die Grundlage, während die Varianten der wichtigsten späteren, sowohl deutschen als lateinischen und englischen Ausgaben, bis auf die neuesten herab, soweit sie kritischen Werth beanspruchen, in den Noten beigefügt, zuweilen auch mit beurtheilenden, erläuternden u. a. Anmerkungen begleitet sind. Auch die Ed. I wurde, wie schon gesagt, zu Rathe gezogen, und ihre Abweichungen sind meist an den betreffenden Stellen nachgetragen. Einzig fiel uns dabei auf, daß die erste, kürzere und noch unvollständige Redaction der 36. Frage vom Nutzen der heiligen Empfängniß und Geburt Christi sowie der entsprechenden Antwort gar nicht erwähnt wird. Die Variante ist aber, wie wir früher bemerkt, um so wichtiger und beachtenswerther, als sie kein bloßer Druckfehler sein kann, vielmehr die Aufnahme der Zusätze später absichtlich und gleichzeitig mit der Einschiebung der vielbesprochenen 80. Frage und sicher ebensowenig mit synodaler Genehmigung geschah; daher sie denn auch zu der letzteren gewissermaßen ein Gegenstück bildet, und ohne Zweifel in der Schlußbemerkung zu Ed. II und III mit

meint ist. Eine neue Auflage wird hoffentlich dieses Versehen gut machen.

In Bezug auf die zum leichteren Verständnisse dienenden Textänderungen ist es aller Anerkennung werth, daß Herr Schaff mit Umsicht, Mäßigung und Pietät zu Werke gegangen, und daß seine Recension sich darin von mancher neueren vortheilhaft auszeichnet. Freilich hat hierin das individuelle Gefühl, der Geschmack, die Gewöhnung und Sitte auch einen sehr weiten Spielraum, und es läßt sich in vielen Fällen darüber nicht streiten. Unseres Bedünkens sollte in der Regel nur da und nur soweit geändert werden, wo und als der Sinn sonst dem jetzigen Geschlechte entweder geradezu unverständlich oder doch leicht mißverständlich wäre. In einzelnen Stellen hätten wir sogar ein Mehr ganz gut ertragen und z. B. das „ehe" in Frage 94 unbedenklich in „eher" verwandelt; weit öfter will es uns dagegen vorkommen, als ob des Guten ein wenig zu viel geschehen wäre. Ein gewisser sprachlicher Rigorismus hat zuweilen den Verfasser bewogen, Manches auszumerzen, was zur alterthümlichen Färbung, zum Verde antico und zur volksthümlichen Kraft und Frische der Rede gehört und beiträgt und was gewiß ohne allen Nachtheil hätte beibehalten werden können. So beruft er sich auf den grammatischen Kanon, daß eine zweifache Verneinung eine Bejahung bilde, um die doppelten Negationen „keine nie" oder „nie keine" Frage 60 u. dgl. zu vereinfachen, während jener Kanon für die ältere Sprache, namentlich in der lutherischen Bibelübersetzung, auf die sich auch der Verfasser bisweilen bezieht, und selbst für die heutige Volkssprache nicht gilt, die sich im Gegentheil solcher Häufung mit Vortheil zur Verstärkung der Negation bedient. Ebenso scheint uns die constante Vertauschung von „darum daß" mit „darum weil" oder von „Was verstehest du durch" mit „unter" und Aehnliches wenigstens nicht durch das Bedürfniß gefordert. Eine geradezu fehlerhafte doppelte Genitivendung im 10. Gebote, an welcher die ersten Ausgaben ganz unschuldig sind, möchten wir daher auch nicht der neuen Redaction zur Last legen. — Bei den biblischen Citaten, deren die Edd. I—III bekanntlich nur wenige und nicht immer richtig gewählte enthalten, überwiegt das praktische Interesse das kritische noch entschiedener; dieselben sind mit

Hülfe späterer Ausgaben hier ansehnlich und mit besserer Auswahl vermehrt. Endlich ist neben der Zählung der einzelnen Fragen auch noch die Eintheilung nach den 52 Sonntagen des Jahres beigefügt.

Der ziemlich ausführlichen Geschichte und Charakteristik des Heidelberger Katechismus, die den zweiten Theil der Schrift bildet, liegt hauptsächlich die Arbeit zum Grunde, welche der Verfasser unter ähnlichem Titel bereits 1864 in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie veröffentlicht hat. „Manches ist mit Sorgfalt ergänzt und nachgetragen, und einige Capitel sind mehr oder weniger umgearbeitet worden. Selbstverständlich mußte dies auch in Betreff des Abschnittes über die Abfassung und kirchliche Genehmigung des Katechismus mit Benutzung der Arbeiten von Wolters geschehen, dessen Resultate D. Schaff sich im Wesentlichen, jedoch mit eigenem, wohlbemessenem Urtheil angeeignet. Hätte er auch schon dessen neueste Mittheilungen in diesen Blättern[a]) gekannt, so würde sich ihm vielleicht mancher Punkt noch klarer und bestimmter gestaltet haben. Das darin abgedruckte Flugblatt eines übereifrigen Lutheraners[b]) namentlich läßt in und zwischen den Zeilen Manches durchblicken, was man bisher weder genau noch sicher wußte. Es ergibt sich daraus, daß allerdings um das Ende des Jahres 1562 in der Pfalz eine Synode, oder wie man es nennen wolle, stattgefunden habe, woran öfter gezweifelt wurde; daß ferner blos die Superintendenten an ihr theilnahmen; wenigstens werden diese einzig erwähnt, und die „fürnemsten Kirchendiener", die das Publicationspatent noch hinzufügt, waren wohl nur der Churfürstliche Hofprediger und die geistlichen Räthe; — daß aber auch neben der Katechismussache noch eine Reihe anderer kirchlicher Fragen zur Verhandlung kam; daß jedoch nach dem Sinne des Churfürsten dieser Versammlung nur eine deliberirende und consultative, keineswegs eine rechtlich beschließende oder förmlich „constituirende" Bedeutung zukam, indem mehrere von ihr ge-

a) Zur Urgeschichte des Heidelberger Katechismus. Von A. Wolters, Pfarrer in Bonn. S.: Theol. Stud. u. Krit. 1867, Hft. I.

b) „Ettliche Artickell So die Zwinglianer in der Pfalz in irem Synodo berathschlagt und angerichtet haben." S. 15 ff.

nehmigte Punkte gleichwohl in der folgenden Kirchenordnung keine Aufnahme fanden. — Darf man sich überdies auf die buchstäbliche Treue des Abdrucks sicher verlassen, so ist gleich im ersten Artickel nicht von einem — wie Wolters meint —, sondern „vohn den superintendenten", also in der Mehrzahl, die Rede, die auf der Synode als Gesammtheit gelehrt und bekannt hätten, die Kinder haben keinen eigenen Glauben, sondern seien durch den Glauben ihrer Eltern, abgesehen von der Taufe, der Gnadengüter Gottes theilhaftig. Dafür sprechen auch innere Gründe; denn 1) werden sonst im ganzen Actenstücke keine Separat- und Einzelvota angeführt; 2) wäre es wenigstens sehr auffallend und unpassend, wenn gerade mit einem solchen das Verzeichniß der von den Zwinglianern in ihrer Synode verhandelten Gegenstände eröffnet würde; 3) ist der Inhalt des Artikels keine bloße Privatmeinung, sondern, richtig verstanden, die reformirte Lehre überhaupt und stimmt mit Frage 74 des Katechismus völlig überein. Sind es aber wirklich die Superintendenten in der Mehrzahl, um die es sich handelt, so sind auch die folgenden Worte „zu kayserslauttern" gar nicht anders als von dem Orte dieser Versammlung zu verstehen, und statt von einer „Heidelberger Synode", die man ohne Grund annimmt, hätte man vielmehr von einem Convente zu Kaiserslautern zu reden, auf welchem der Heidelberger Katechismus von den Superintendenten berathen wurde.

Noch sei es erlaubt, auf eine Aeußerung von D. Schaff in seiner zweiten Vorrede aufmerksam zu machen, nach welcher man daran denkt, den ganzen Rest der Auflage des Wolters'schen Katechismus für Amerika aufzukaufen, wodurch die interessante und bedeutsame Schrift möglicher Weise bald aus dem deutschen Buchhandel verschwinden dürfte.

Trechsel.

3.

Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, bearbeitet von einer Anzahl Schulmänner und Gelehrten, herausgegeben unter Mitwirkung von Prof. D. von Palmer und Prof. D. Wildermuth in Tübingen von D. **K. A. Schmid**, Rector des Gymnasiums in Stuttgart. Gotha, R. Besser, 1859 ff.

Die Encyclopädie von K. Schmid liegt nun schon in 3 stattlichen Bänden und vielen überschießenden Heften (31—48) vor uns. Sie ist dem Alphabet vom „Abc-Buch" bis auf „Pädagogik" und „Geschichte der Pädagogik" gefolgt, und da sie damit zu sich selbst gekommen ist, so ladet dieser Umstand ein, in kurzen Zügen zu zeichnen, was der Leser dieser Blätter von ihr zu erwarten hat. Als die ersten Lieferungen erschienen, gedachte ich mit Besorgniß an das Princip einer großen Bibliothek, nie auf Lieferungswerke zu subscribiren, bis der Buchstabe Z und das letzte Heft vorliege. Aber bald erkannte ich an der umsichtigen Leitung des Unternehmens, daß man seine einstige Vollendung als gesichert ansehen könne. Daß eine materiale Fortbildung der Unterrichts- und Erziehungswissenschaft, namentlich wenn man mit Liebe in das Einzelne des nationalen Lebens hinabsteigen will, nicht anders als durch das geordnete Zusammenwirken vieler Männer zu erreichen sei, wußte man zwar lange. Aber man wagte doch eine so umfassende Sammlung monographischer Arbeiten über das Fach in seiner ganzen Breite nicht anzufangen, weil sie nicht Jedermanns Sache ist, noch sein kann. Sehen wir nur auf das Eine, daß die Artikel sich nicht gegenseitig vernichten durften und doch auch eine gewisse Weitherzigkeit und Eigenthümlichkeit der einzelnen Mittheilung gehegt und gepflegt werden mußte: wie schwer durfte da die Aufgabe erscheinen. Aber der Herausgeber hat ein vortreffliches organisatorisches Talent. Mit Fragebogen und literarischen Notizen weiß er seine Mitarbeiter so zu dirigiren, daß die nöthige Gleichartigkeit und die erforderliche breite Basis der Unter-

suchung fast jedem Artikel anzumerken ist. Das würde sich freilich auch mit einer Schmid'schen Energie nicht erreichen lassen, wenn nicht den Herausgeber seine große Personalkenntniß der deutschen Schulmänner und schulmännischen Theologen von vornherein diejenigen Mitarbeiter hätte finden lassen, die im Allgemeinen auf demselben Boden pädagogischer und christlicher Ueberzeugung stehen. Ich kann darüber unbefangen sprechen, weil ich nur einen einzigen harmlosen Artikel für das große Werk gearbeitet habe, der nicht in Betracht kommt. Die Schwierigkeiten, welche dem Werke nichtsdestoweniger noch übrig geblieben sind, beruhen zumeist darauf, daß in Deutschland die ältern Schulmänner, auf welche eine solche Unternehmung am liebsten rechnet, gewöhnlich so mit Arbeiten überhäuft sind, daß sie sich zu pünktlicher Erledigung außerordentlicher Aufgaben nicht wohl verpflichten können. Das wird uns in der Geduld stärken und uns eher mit der Aussicht befreunden, daß nach der letzten Lieferung noch einige (statistische) allerletzte nöthig sein werden, um die Zeitunterschiede seit 1859 auszugleichen.

Ein encyclopädisches Werk über Pädagogik ist etwas Anderes als eine begrifflich geordnete Encyclopädie der Pädagogik, wie wir sie in bester Weise von Professor Stoy besitzen, oder als eine sonstige systematische Darstellung der Pädagogik. Nun wird Jemand, der die Einrichtung einer Uhr kennen lernen will, nicht damit anfangen, daß er die umhergeworfenen Rädchen und Stifte untersucht, sondern er wird sich erst das Ganze in seinem wirkenden Zusammenhang anschauen und dann das Einzelne genauer betrachten. In Schmid's Encyclopädie kann zwar mancher Artikel seine Isolirung dadurch aufzuheben suchen, daß er seine Function im Ganzen nachweist. Aber es muß doch Jeder die Verantwortung dafür tragen, wenn er etwa glauben sollte, mit dem alphabetischen Werke seine Studien der Erziehungslehre beginnen zu müssen. Das Werk selbst gibt dazu keine Veranlassung. Es will „einzelne Begriffe und Probleme, welche der Systematiker leicht übersicht oder nur kurz behandelt, erschöpfender bearbeiten und auf diese Art gedrängte Monographien herstellen, welche den Stoff der pädagogischen Gesammterkenntniß weiter zu entwickeln geeignet sind". So angesehen, kann uns der Umgang mit dem Werke nicht „verflachen", wenn es auch wahr bleibt, was Stoy sagt, daß nächst der gemeinsamen

Lebensquelle des Evangeliums der Pädagog einen Halt gegen verflachende Lectüre nur in der Wissenschaft von der Erziehung findet. Daß es aber auch in dem vorliegenden Werke die wissenschaftliche Ueberlegung ist, welche das scheinbar Atomistische zusammenhält, zeigt schon der in der Vorrede gegebene Grundriß des Ganzen; denn in vier große Partieen zerlegt sich sachlich der gesammte Stoff: a) die allgemeine Pädagogik mit ihren Hülfswissenschaften, b) Schulkunde, c) Geschichte der Pädagogik, d) Schulstatistik.

Der erste Abschnitt muß durch die Artikelform am meisten Einbuße erleiden, und wenn er in einer systematischen Darstellung gewöhnlicher Art wohl 9/10 des Ganzen auszumachen hat, darf er im vorliegenden Werk in engeren Schranken gehalten werden; es ist eben unmöglich, eine einheitliche philosophische Organisation des ganzen Gebietes, wie sie ein einziger Verfasser geben kann, durch den Fleiß vieler, wenn auch gleichgestimmter, Mitarbeiter zu ersetzen. Man sehe sich z. B. Artikel aus der Ethik und Psychologie an, etwa von Palmer und Deinhardt, und man wird das Gesagte bestätigt finden. Wie offenbar sind dagegen die Verdienste des Buches in den drei andern Gebieten! Mir wenigstens ist Nichts bekannt, was sich ihm an die Seite stellen könnte an Tüchtigkeit und Vollständigkeit. Es kann offenbar keine Schulkunde geben, die z. B. über Mädchenerziehung, Mädcheninstitute und Mädchenschulen solche treffliche und ausführliche Lehrstücke darböte, als die drei betreffenden Artikel von Professor Flashar in Berlin, die sich Heft 36—40 der Encyclopädie finden. Die schwierige Frage weiblicher Erziehung, über die sich noch unlängst zwei Auctoritäten, eine medicinische (Virchow) und eine pädagogische (Wiese) in zwei Vorträgen und zwar in frappirend verschiedener Weise ausgesprochen haben, wird von Flashar in umsichtiger, überall auf Studium und Erfahrung beruhenden Art erörtert. Andere Artikel wiederum geben uns sachgemäße Auskunft über die vielgelobten und vielgeschmähten Alumnate (Dietsch), über Confessionsschulen (W. Baur) und die Möglichkeit des sogenannten allgemeinen Religionsunterrichts, über herrnhutisches Erziehungswesen (Plitt), Hausgottesdienst (Lechler), Jesuitenschulen (Wagenmann), worüber seitdem eine besondere, gute Schrift von D. Weicker erschienen ist, ferner über Jugendlectüre (Kühner), das Gymnasium und seinen speci-

fisch pädagogischen Charakter, sowie über seine Stellung zum Christenthum in zwei Artikeln von G. Kramer in Halle und Heiland in Magdeburg, über das Amt des Directors (Deinhardt) und vieles Aehnliche.

Werthvoll sind sodann besonders für die theologischen Fachgelehrten die vielen Monographieen zur Geschichte der Pädagogik; ich nenne z. B. Thomas Arnold in Rugby (von Lübker), R. Agrikola, Alcuin, Bacon, Beneke, Blochmann, Bugenhagen, Des. Erasmus, Ernesti, J. D. Falk, Fellenberg, Pestalozzi, Fenelon, Flattich, A. H. Francke (von G. Kramer), Friedrich den Großen, Fr. Fröbel, Fr. Gedike, Goethe, Hamann, Herder, Hamilton (Ruthardt), Jacotot (Ruthardt), Hecker (von Ranke in Berlin), Wilh. v. Humboldt (von G. Baur). Eine große Fülle von Anregung und Belehrung liegt in diesen Biographieen, wie der erste Blick schon zeigt. Diese Einzelbilder, welche nicht blos den Entwickelungsgang der pädagogischen Theorie, sondern auch den Gang der pädagogischen Praxis und die Höhe der jedesmaligen Bildungsideale veranschaulichen, sind dann von G. Baur nach einigen Gesichtspunkten zusammengefaßt in dem Artikel „Geschichte der Pädagogik“, dessen Mängel fast überall als unvermeidlich erscheinen, insofern sie entweder auf noch vorhandene Lücken in der Einzelforschung hinweisen oder durch den zu spärlich zugemessenen Raum verursacht worden sind.

Eine ganz andere Aufgabe setzen sich wieder diejenigen Artikel, welche vorzugsweise historisch-statistisch sind. In dieser Gattung finden wir z. B. das amerikanische, englische, französische, belgische, holländische, das dänische, portugiesische Schulwesen, das anhaltische, badische, braunschweigische, hannover'sche, oldenburgische, hessische, nassauische und sogar das neugriechische Schulwesen mit Genauigkeit und meist aus eigener Anschauung heraus dargestellt. In den letzten Heften ist denn auch Oesterreichs Schulwesen (von Ficker) ausführlich beschrieben worden, über welches wir im Norden bisher nur mit großen Schwierigkeiten etwas Zusammenhängendes in Erfahrung bringen konnten. In dem mir soeben zugegangenen Heft wird denn auch der Anfang gemacht, das entwickeltste Schulwesen, dasjenige des preußischen Staates, so genau als erforderlich zu schildern. Der erste Artikel über die Ent-

wickelung der Volksschulen in Preußen (offenbar von Director Thilo) ist schon zum guten Theil gedruckt und läßt hoffen, daß auch die höheren Schulen in unserem Lande, die sich einer technisch sehr ausgebildeten Leitung erfreuen, von kundiger Hand werden dargestellt werden, — eine Aufgabe, die durch die amtliche Publication „Das höhere Schulwesen in Preußen" von D. Wiese sehr erleichtert worden ist.

Es ist oben schon angedeutet worden, daß das statistische Material mehr als manches andere im Laufe der Zeit an Werth verliert; aber da die betreffenden Artikel nie blos statistisch, sondern auch historisch gehalten sind, so bleiben dieselben doch werthvoll, und die berichtigenden Nachträge brauchen nur geringen Raum einzunehmen.

Schließlich hebe ich noch diejenigen Artikel hervor, welche (sub b) für den Fachmann jedenfalls das Werthvollste enthalten und für den Theologen dasjenige, wovon er in der Regel am wenigsten weiß, es sind die speciell didaktischen Artikel. Ohne Frage bieten Begriff und Methode der einzelnen Disciplinen noch immer die schwierigsten Probleme dar, wenn man die Untersuchung gründlich betreibt; wiederum führen sie auf lohnende Gebiete, weil sie die unmittelbaren „Imperative für die Praxis" hergeben müssen. Es gibt freilich immer noch auch unter den Lehrern solche, die sich einfach zur Praxis wenden und die ihnen auferlegten Unterrichtsobjecte taliter qualiter überliefern, ohne über die Natur derselben, über den Beitrag, den das betreffende Object zu der gesuchten Bildung geben kann und soll, über die psychologischen Bedingungen, an welche in jedem Object diese Bildung geknüpft ist, nachgedacht oder gelesen zu haben. Unvergeßlich wird es mir sein, daß einst ein Schulamtscandidat von unzweifelhaften Fachkenntnissen den Unterricht im Rechnen in der untersten Classe mit der Frage begann: „Primus, was ist eine Zahl?" und sich sehr wunderte, daß die Jungen das nicht einmal wußten. Unsere Einrichtungen in Bezug auf die didaktische Vorbildung der Lehrer an höheren Schulen sind noch so ungenügend, daß man sich über solche Stümperei nicht zu sehr wundern darf. Es fängt doch auch schon an, besser zu werden, und seltener als sonst hört man versichern, der Lehrer sei die Methode, oder, wer die Sache nur ordentlich wisse, wisse

sie auch richtig zu lehren; — Irrthümer, welche die Seminarien für Volksschullehrer kaum erst auszutreiben haben.

Darum ist die Encyclopädie, vorläufig wenigstens, für die praktischen Lehrer von unersetzlicher Bedeutung in didaktischen Fragen. Hier finden wir alle mathematischen und naturkundlichen Disciplinen der Schule erörtert; der Religionsunterricht ist wenigstens beiläufig schon in mehreren Artikeln (z. B. „Gymnasium", „Mädchenerziehung" behandelt; die biblische Geschichte, das Bibellesen, der deutsche Unterricht, der so viele Schwierigkeiten darbietet, desgleichen. Das „Lateinische" wartet noch immer auf die Muße des Professor Eckstein; das Griechische aber ist, wenn auch nicht ganz genügend, von Bäumlein zur Sprache gebracht, das Hebräische von Oehler. Die französische und englische Sprache haben energische und tüchtige Vertreter gefunden, ebenso die Geschichte (Dietsch) und die Geographie (Schirrmacher). Die philosophische Propädeutik ist durch Director Kern eingehend analysirt worden. Das musikalische Gebiet wird von Professor Palmer in besonders anregender Weise vertreten, in Artikeln, die sich zu einer nicht geringen Zierde des Werkes gestalten. F. A. Lange hat die Leibesübungen eingehend erörtert, u. s. w.

Eine nicht geringe Hülfe für die ernsthafte Benutzung des Buches bieten natürlich die jedes Mal zugefügten Nachweisungen der Quellen und der manchmal so entlegenen anderweitigen literarischen Hülfsmittel, welche über Einzelnes Auskunft geben. Vollständigkeit wird in diesen Dingen wenigstens Niemand leicht versprechen wollen.

Wir schließen diese Anzeige mit dem Wunsche, daß die große Arbeit, die nur durch den uneigennützigen Fleiß der Herausgeber und Mitarbeiter zu Stande kommt, recht Vielen einen Blick gebe für die Fülle der Aufgaben auf dem pädagogischen Gebiet und eine anregende Handleitung, an ihrer Lösung mitzuarbeiten.

Saarbrück.

W. Hollenberg.

Kirchliches.

Digitized by Google

Die Neugestaltung

der

evangelischen Landeskirche Preußens.

Betrachtungen

über die

Gedanken eines deutschen Theologen: „Die politische Lage und die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland.“ *)

Von einem

Deutschen Juristen.

In Folge der politischen Ereignisse des vorigen Jahres ist für die Verhältnisse der evangelischen Kirche Deutschlands eine Krisis eingetreten, welche nicht ohne wichtige Folgen bleiben kann. Das schon früher anerkannte Princip, daß Staat und Kirche auseinandergesetzt werden sollen, mit dessen Ausführung man zur Zeit noch beschäftigt ist, wird in dem sich neu bildenden norddeutschen Grosstaate zur Ausführung gelangen müssen, damit im freien Staate die freie Kirche eine Wirklichkeit werde. Es fragt sich daher: wie kann diese Forderung befriedigt werden, ohne daß die evangelische Kirche von schweren Schäden getroffen wird, ohne daß sie in Freikirchen zerfalle und die Landeskirchen zerbröckeln?

*) Gotha, bei F. A. Perthes, 1867.

Die Untersuchungen, welche die Beantwortung dieser Frage zum Gegenstande haben, datiren selbstverständlich nicht erst seit dem Eintritt der neuesten Territorialveränderungen, sondern gehören zum Theil einer viel früheren Zeit an, sie sind aber besonders seit 1848 in zahlloser Menge vorhanden. Je nachdem ein Schriftsteller bei seiner Auseinandersetzung von allgemein kirchlichem Interesse geleitet wurde, oder sich die Befürwortung eines im Voraus festgestellten Resultats vorgenommen hatte, mußten natürlich die größten Differenzen, ja conträre Gegensätze zu Tage kommen — und wir dürfen uns nicht wundern, daß auch heute ähnliche Erscheinungen wiederkehren. Die kirchlichen Zeitblätter wimmeln gegenwärtig förmlich von einem Gemische von Darstellungen, welche mehr oder weniger aus einem parteiischen Standpunkte hervorgegangen sind. Um so erwünschter ist es, daß ein deutscher Theologe, wohl ohne weitere Nebenabsicht, sich rein wissenschaftlich und mit praktischer Tendenz in concreter Anwendung auf den preußischen Staat in seiner erweiterten Gestalt über diese Angelegenheit ausgesprochen und die künftige Gestaltung der preußischen Landeskirche zu zeichnen unternommen hat. Die Schrift dieses Anonymus — soviel uns bekannt, die erste ausführlichere Erörterung über die Kirchenfrage seit den vorjährigen Annexionen — wollen wir sine studio et ira einer unbefangenen Prüfung unterwerfen. Unsere Kritik soll auch dadurch nicht parteiisch werden, daß, wie wir nicht verhehlen wollen, ein gewisser Verdacht in uns aufgestiegen ist, als ob doch ein gewisses Motiv nicht ohne allen Einfluß auf den Verfasser geblieben sei, weshalb wir mit Vorbedacht sagten, derselbe habe „wohl“ ohne weitere Nebenabsicht geschrieben. Der Grund unserer Meinung ist aber eine auffallende Uebereinstimmung in bestimmten Gedanken und Aeußerungen, welche zwischen der hier zu besprechenden Abhandlung und einem Aufsatze in Schenkel's Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift, Jahrgang VII (1866), Heft IX, S. 574 ff. vorhanden ist. Um es kurz zu sagen, es ist die lange gewünschte Freilassung der rheinisch-westfälischen Provinzialkirche aus dem jetzigen Verbande der Landeskirche und die freie Pfarrwahl für die Rheinlande, wie diese Forderungen sehr bestimmt von mehreren Gliedern jener Kirchenkreise gestellt sind. Wie dem aber auch sei, wir lassen uns durch

diese Harmonie, durch die in beiden Aufsätzen hervorgehobene Autorität Friedrich Wilhelm's IV. u. A. nicht captiviren, um dem „deutschen Theologen" nicht die Anerkennung zu Theil werden zu lassen, die er verdienen dürfte, wenn wir auch seinen Resultaten beizupflichten nicht im Stande sind. Den Kern der Ausführungen des Verfassers können wir etwa in folgende Gedanken zusammenfassen.

Die bevorstehende Umgestaltung der Verfassung der deutschen Territorien nöthigt, auf eine entsprechende Reform der Verfassung der evangelischen Kirche Deutschlands Bedacht zu nehmen. Die Bildung einer deutschen Nationalkirche wird davon abhängen, daß erst in Preußen eine einheitliche Landeskirche zu Stande gekommen ist. Dies unterliegt aber großen Schwierigkeiten, da die Kirchen in den neu erworbenen Ländern auf anderen Grundlagen erbaut sind, als in den älteren Gebieten des preußischen Staats. In den letzteren besteht die Union als ein kirchenregimentliches Princip; in jenen herrscht dagegen die entschiedenste Abneigung, so daß dieselbe unmöglich das Band der Vereinigung werden kann. Wenn man daran gedacht hat, den evangelischen Ober-Kirchenrath als eine gemeinschaftliche Behörde für die ganze Landeskirche beibehalten zu können, sobald die geeigneten Ergänzungen aus den neuen Territorien dazugenommen sind, so ist man im Irrthum: denn, abgesehen von allen anderen dawider sprechenden Gründen, wird dies schon dadurch verhindert, daß der Ober-Kirchenrath ein unirtes Organ ist. Da überdies die Union, nur für Zwecke des Kirchenregiments geschaffen, überhaupt nicht einmal thatsächlich vorhanden ist, so bleibt kein anderer Rath, als dieselbe formell aufzuheben und statt ihrer eine Conföderation einzuführen. Ein zweites Hinderniß der Verbindung der Evangelischen im alten und neuen Lande ist die territorialistische Centralisation im fürstlichen Summ-Episkopat. Man will jetzt nicht mehr Territorialismus und Centralisation, welche beide mit der kirchlichen Freiheit unvereinbar sind, sondern Decentralisation. Es ist daher nothwendig, daß die bisherige allgemeine Kirchenverwaltung aufgegeben und besondere Kirchenleitungen bestellt werden. Die Bedingung des Fortbestandes der evangelischen Kirche als einer Gesammtheit ist, daß die Kirchen aller einzelnen Provinzen als selbständige Corporationen anerkannt

und aus ihrer Unterordnung unter dem landesherrlichen Regiment entlassen werden. Die Einheit der Kirchenprovinzen wird aber kirchenrechtlich dadurch erhalten, daß für Judicialia ein höchster kirchlicher Gerichtshof angeordnet und außerdem eine aus Mitgliedern aller Provinzen zusammengesetzte kirchliche Convocation bestimmt wird, welche, so oft ein Bedürfniß dazu vorhanden ist, berufen werden soll, um Rath zu ertheilen. Den zurückgetretenen Landesherren werden als einem praecipuum membrum bestimmte Ehrenrechte ertheilt.

Dieser Plan, so selbständig er auch sonst ist, stützt sich vornehmlich auf gewisse Ideen Friedrich Wilhelm's IV., dessen Gedächtnisse der deutsche Theologe seine Schrift gewidmet hat. Der König hat aber seine Ansichten in zwei Aufsätzen im Jahre 1845 niedergelegt und durch spätere mündliche Auseinandersetzungen ergänzt (man vergl. L. Richter: König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche. Berlin 1861). Die Erklärungen des Königs betreffen indessen nur die Verfassung der Kirche. Der Verfasser bemerkt hierbei: „Wir sehen, vor der Verfassungsfrage liegt die Bekenntnißfrage, und der Weg zu jener führt mitten durch diese.“ Indem er daher erst die Vorfrage erörtert, erklärt er: „Ist die Union aufrecht zu erhalten, oder muß sie aufgehoben werden? Wir antworten: Die Union ist ebenso unmöglich, als nothwendig.“ (S. 10.) Die Unmöglichkeit zeigt sich, indem die Union in den neu erworbenen Ländern nicht eingeführt werden kann, weil das christliche und kirchliche Bewußtsein, welches dagegen protestirt, so erstarkt ist, daß kein König und kein Ministerium sie aufzudrängen vermag. Daher „kann sie auch in den alten Provinzen nicht auf die Dauer aufrecht erhalten werden“: denn der Versuch einer kirchlichen Zweitheilung würde einen Kampf hervorrufen, der möglicherweise zum Bruch der Landeskirche überhaupt führen, jedenfalls schließlich das Grab der Union werden würde. Es gibt aber eine einfache und sichere Lösung: „Die Union als kirchenregimentliches Princip ist aufzugeben, weil sie unhaltbar geworden“ (S. 13) — „und an ihre Stelle ist die Conföderation zu setzen“ (S. 17). Dafür beruft der Verfasser sich auf Stahl. Zwar sagt er: „Wir sind gerade kein Anhänger der kirchenpoli-

tischen Doctrinen Stahl's; aber es ist uns stets als ein Beweis des Scharfblickes dieses Kirchen- und Staatsmannes erschienen, daß er dieser Lösung bestimmt das Wort geredet hat." Uebrigens verwahrt sich der Verfasser dagegen, daß er hiermit etwa einer bedenklichen Neuerung das Wort rede; er erkenne vielmehr nur die kirchliche Lage an, wie sie ist. „Ueberall in Preußen, behaupten wir, steht gegenwärtig die Union, kirchlich betrachtet, wesentlich auf dem Standpunkt der Conföderation." Es erhellt dies aus der in der Ordre vom 6. März 1852 vorgeschriebenen itio in partes, wie aus den drei Bekenntnißparagraphen der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung. In der Rheinprovinz und Westfalen ist „Union, eine wirklich gesunde, geschichtlich durchgebildete, aber in wesentlicher conföderativer Ausgestaltung".

Diese Darstellung des Verfassers erscheint uns mangelhaft, weil wir aus ihr nicht zu entnehmen vermögen, was derselbe unter Union, näher kirchenregimentliche, im Unterschiede von Conföderation sich gedacht haben möge. Wie verschieden die Begriffsbestimmung sei, zeigen die Verhandlungen der Wittenberger Versammlung zur Gründung eines evangelischen deutschen Kirchenbundes im September 1848. Es war aber um so dringender, den Unterschied festzustellen, als der Verfasser unter Conföderation etwas durchaus Anderes versteht, als Stahl, sein Gewährsmann. Dieser rechnet zu derselben (Die lutherische Kirche und die Union, S. 435 ff., vergl. mit dessen Ausführung in den Wittenberger Verhandlungen, S. 25 ff.) „die Verbindung zu Werken christlicher Liebe und Förderung christlicher Sitte und christlicher Einrichtungen und Bezeugung christlicher Wahrheiten auf dem Freiwilligkeitsgebiete" — „die wechselseitige Theilnahme am Gottesdienst, an Predigt, Liturgie, Gemeindegesang" und bemerkt dann: „In dem Allem liegt kein Moment der Union, d. i. kein Moment organischer anstaltlicher Verbindung der Kirchen, als z. B. Gemeinschaft des Kirchenregiments, des Abendmahls u. s. w. Solche Momente sind damit nicht geboten oder auch nur empfohlen; denn Gemeinschaft organischer Einrichtungen setzt naturgemäß Gemeinschaft des Bekenntnisses voraus." Stahl erklärt geradezu (Wittenb. Verhandlungen, S. 26): „Die Conföderation knüpft nur unter selbständigen Kirchengemein-

schaften ein Band der Wirksamkeit für gemeinsame Zwecke .... Die Confession behält in der Conföderation ihre Macht, sich selbst zu erhalten und zu fördern, während sie das Alles in der Union einbüßt"; er will also Beseitigung der Union. Und unser Verfasser, der eine Conföderation der Provinzialkirchen begehrt, in welcher ihre Einheit erhalten ist, sagt darüber S. 80: „Sie ruht auf dem Grunde geistlicher Gemeinschaft, auf der wesentlichen Einheit des Glaubens in Bekenntniß und Lehre. Sämmtliche Provinzialkirchen sind durch ein Band kirchlicher Conföderation verbunden. Als Kennzeichen derselben besteht nicht nur Abendmahlsgemeinschaft, sondern alle Diener der Kirche, die in einer Provinzialkirche als solche anerkannt sind, sind auch in jeder andern zu jedem geistlichen Amte wählbar." Sodann das Bekenntniß zur Augsburgischen Confession (für die Unirten oder Reformirten etwa mit Freilassung der Deutung des Artikels 10) S. 84. Zu dieser Conföderation gehören auch bestimmte gemeinsame, aus dem Organismus der Provinzialkirchen hervorgegangene Anstalten, wie das kirchliche Obergericht und die kirchliche Convocation. Dem gegenüber spricht er von der Union, deren Gedanke ein bedeutungsvoller gewesen, bei deren Einführung auch religiöse Motive wirksam waren (S. 12 f.), die aber nicht gehalten, was man sich von ihr versprach, nicht ein Band der Gemeinschaft, sondern ein Zeichen der Zertrennung, schwieriger von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Die Geschichte ihrer kirchenregimentlichen Handhabung ist eine Geschichte der Schwankungen. Durch die Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 ist die Lehrunion aufgehoben und die conföderative Deutung derselben ermöglicht. Es fehlt ihr von Anfang an populäre Kraft, mehr eine Sache für Theologen und unsere gebildeten und aufgeklärten Kreise, als für das Volk im Großen u. s. w. „So sind wir mit der Union in eine Sackgasse gerathen, in einen in der That unhaltbaren Zustand. Unhaltbar, weil er der innern Wahrheit ermangelt, unhaltbar, weil er die Schwierigkeiten des Kirchenregiments von Jahr zu Jahr häuft, unhaltbar, weil die Union ursprünglich ein Werkzeug zur Fortsetzung des kirchlichen Territorialismus, in dem werdenden deutschen Einheitsstaat vollends unmöglich geworden ist."

Eine Widerlegung dieser nur halbwahren, zum Theil völlig unrichtigen Behauptungen in gebührender Weise würde eine Geschichte der Union und ihres dermaligen Zustandes in Preußen erfordern, welche die Grenzen dieser Zeilen weit überschreiten müßte. Wir behaupten sicher nicht zu viel, wenn wir sagen, dem Verfasser sei, wie das Verhältniß der Union zur Conföderation, auch das Wesen der preußischen Union selbst nicht recht klar geworden. Die Union in ihrer Vollkommenheit ist ein noch nicht erreichtes Ziel; dieselbe besteht aber in verschiedenen Abstufungen, von denen die eine nicht viel über Toleranz hinausgeht, die übrigen sich mehr und mehr erheben, bis zum Consens in Lehre und Bekenntniß. (Man vergl. hierüber die Darlegung in Jacobson, Das evangelische Kirchenrecht des preußischen Staats, § 7, und ebenda, § 4 f.: die Geschichte der Union in Preußen, zur Widerlegung der Behauptung, es sei die Union behufs des kirchlichen Territorialismus eingeführt worden. Man verb. Richter, Beiträge zum preußischen Kirchenrecht, herausgegeben von Hinschius, S. 21 ff.) Die unhaltbar gewordene Union hat indessen nach des Verfassers Bemerkung unleugbar Segen gewirkt, ist für die evangelische Kirche Deutschlands ein Fortschritt und damit ein unentreißbares Gut geworden. Sie hat als kirchliche Gesinnung den Blick erweitert, die Herzen genährt und ist ein bedeutungsvolles Moment in der Entwickelung der neueren Theologie geworden. Im Gebiete des kirchlichen Lebens hat sie eine neue dritte Confession geschaffen, in der man den Vorboten einer kommenden höhern Entwickelung in der Kirche ahnen und begrüßen mag. Auch die Abendmahlsgemeinschaft ist eine bedeutende Errungenschaft der Union. Alles dieses ist der Union zu danken als kirchlicher Gesinnung, wogegen sie als kirchengesetzliche Norm Streit geboren. Die dritte Confession wird sich auch dann erst als Binde- und Mittelglied zwischen den älteren Confessionen erweisen, so sie von dem Odium der Herrschaft befreit ist. „Das Gesetz der Union hat Zorn angerichtet; man befreie die Union von diesem Makel."

Dieser Makel ist, daß sie kirchenregimentliches Princip ist; sie soll aufhören dies zu sein. — Was will der Verfasser damit sagen? Union als kirchenregimentliches Princip ist Einheit im Kirchenregiment

Digitized by Google

(m. s. Jul. Müller in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1852, Nr. 45 ff. und in seiner Schrift: Die evangelische Union, S. 378 ff. u. a. m.). Der Antrag des Verfassers kann also nichts Anderes bedeuten, als: das landesherrliche Regiment soll fortfallen und an seine Stelle die Conföderation treten. Dazu wird versichert: die Abendmahlsgemeinschaft soll auch bei conföderativer Gestaltung unserer kirchenregimentlichen Verhältnisse festgehalten werden (S. 20). Auch ein einheitliches Kirchenregiment wird sich wohl vertragen mit solch conföderativer Gestaltung (a. a. O.). Von der ersteren heißt es: „Sie ist, behaupten wir, bereits eingebürgert, und wird ihre praktische Aufrechthaltung um so leichter werden, je ungehinderter man die confessionelle Ausprägung des Abendmahlsritus gewähren läßt, je weniger man über ‚charitativ' oder ‚obligatorisch' streitet. Oder ist etwa, was die Liebe gewährt, weniger als was das Gesetz fordert?"

Wir können die Ausführungen des Verfassers hier nicht für consequent und beweisend halten. Ein einheitliches Kirchenregiment ist mit der Conföderation vereinbar. Muß dies, fragen wir, gerade ein solches sein, wie es der Verfasser gebildet wissen will? Die Vereinbarkeit des landesherrlichen Kirchenregiments auch eines Mitglieds einer andern Confession statuirt Stahl (Die lutherische Kirche und die Union, S. 498 ff.) selbst mit den Grundsätzen der lutherischen Kirche; die Abendmahlsgemeinschaft dagegen negirt er (S. 511 ff.), da es die volle Kirchengemeinschaft, die eigentliche Union selbst ist. Abendmahlsgemeinschaft und Conföderation schließen sich aus. Die lutherische Kirche in der Conföderation gestattet „den Individuen der andern Kirche thatsächlich die Theilnahme am Abendmahl". Und wenn diese factische Gewährung versagt wird? Meint der Verfasser etwa, daß streng confessionelle Lutheraner wirklich Reformirten das Abendmahl willig gewähren? Die Thatsachen sprechen bestimmt genug dagegen. Die volle Abendmahlsgemeinschaft gesetzlich anordnen zu wollen, wäre eine Thorheit. Scheint es aber nicht nothwendig, daß dem willkürlichen Treiben engherzig confessioneller Pfarrer entgegengetreten werde, damit, wenn sie aus Liebe den Individuen der andern Kirche das heilige Mahl nicht gewähren wollen, sie es um des Gesetzes

willen thun? So bestimmt schon durchaus angemessen das preußische allgemeine Landrecht, Th. II, Tit. XI, § 39: „Protestantische Kirchengesellschaften des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses sollen ihren Mitgliedern wechselseitig die Theilnahme auch an ihren eigenthümlichen Religionshandlungen nicht versagen, wenn dieselben keine Kirchenanstalt ihrer eigenen Religiospartei, deren sie sich bedienen können, in der Nähe haben." Aehnliche Vorschriften fehlen auch nicht in den neu erworbenen Gebieten (m. s. z. B. ein Consistorialrescript vom 17. Januar 1797 für Münden, in Schlegel's Churhannover'schem Kirchenrecht, Th. II, S. 144).

Ohne allen Grund besorgt man in den annectirten Ländern weitergehende Erlasse, durch welche Gewissen und Bekenntniß der Confessionellen beschwert werden könnten. Beruhigende Zusicherungen sind deshalb ertheilt, obschon den auswärtigen wirklichen Kennern der Union in Preußen dergleichen zu geben kein Bedürfniß vorhanden war. Warum wird dennoch aus Lauenburg, Hannover, Schleswig-Holstein, einem Theile von Hessen wider die Union protestirt? und darum wider den Ober-Kirchenrath, der „mit dem Makel der Union behaftet" ist? (S. 9.) Die Antwort des Verfassers ist schon im Obigen angedeutet. Darnach ist es nicht die Union an sich, sondern das kirchenregimentliche Princip derselben, welches den Anstoß gibt. Dieses Princip ist aber das landesherrliche Regiment. Mit der Beseitigung desselben ist ja erreicht, was nach der Ansicht des Verfassers nothwendig ist, damit die Vereinigung der neuen preußischen Landeskirche erfolgen kann, und es bedarf nicht einer formellen Aufhebung der Union und der Substitution der Conföderation. Dies wäre, abgesehen von sonstigen Bedenken und Mißverständnissen, schon darum nicht weise, weil die Conföderation, richtig verstanden, nicht genügt, um das zu erreichen, was der Verfasser beabsichtigt. Die Hauptsache aber ist, daß nach dem Antrage des Verfassers die Landeskirche Preußens nicht mehr eine Bundes-Kirche bleibt, sondern ein Kirchen-Bund wird oder werden muß.

Wir meinen, der Antrag hinsichtlich der Bekenntnißfrage ist einfach abzulehnen, und wir wenden uns jetzt zur Verfassungsfrage, in die wir ja auch schon unversehens hineingerathen sind. Die

Forderung ist hier vornehmlich Abschaffung des landesherrlichen Summ-Episkopats und Bildung einer Bundeskirche selbständiger Provinzialkirchen.

Der Verfasser beginnt mit einigen principiellen Erörterungen über die Verfassung als ein Adiaphoron, weshalb sie nicht zu überschätzen sei und Freiheit des Handelns gewähre. Für Lutheraner, wie Reformirte stehe aber fest, daß die weltliche Gewalt, der Territorialismus, eine große Macht in der Kirche gewonnen habe und das Bedürfniß der Auseinandersetzung von Staat und Kirche allseitig anerkannt sei. Die Behauptung, Artikel 15 der preußischen Verfassung spreche für das „Gemeindeprincip" sei nicht richtig. „Wie wir gegen Rom und das Papstthum protestiren, so protestiren wir auch gegen die allein selig machende Doctrin des protestantischen Gemeindeprincips" (S. 25). Jede Form der kirchlichen Verfassung hat nur einen bedingten historischen Werth. „Der Geist ist die Hauptsache. Er hebt die corrupteste Kirchenverfassung, und ohne ihn ist die idealste eine todte Form." Indem der Verfasser sich auf diese Erklärung Friedrich Wilhelm's IV. beruft und auf die Nothwendigkeit einer Reform hinweist, welche der König auch gewünscht hatte, bemerkt er, derselbe habe die Verfassungsfrage leider überschätzt, indem er ganz besondere Hülfen als Vorbedingungen zum praktischen Handeln zu erwarten schien. Er wollte Bischöfe, wußte aber nicht, wie dieselben zu setzen seien, und ward wider Willen zu dem katholisirenden Gedanken der bischöflichen Succession hingetrieben. Ihm fehlten „die rechten Hände", in welche er die ihn drückende Last des obersten bischöflichen Amtes in der Kirche legen konnte, und aus religiöser Pietät die Freiheit des Handelns. Die Freiheit ist aber eine beschränkte, geknüpft an zeitlich bestimmte geschichtliche Bedingungen. Demnach ist der Kanon, der festgehalten werden muß: „Jede Verfassungsreform, die die Freiheit und Selbständigkeit der evangelischen Kirche gegenüber dem Staate nicht herbeiführt, ist verwerflich", und: „Jede Verfassungsreform, die das Grundwesen der Kirche als einer Stiftung von Oben her mißkennt, mit der geschichtlichen Entwickelung der Kirche bricht und ihre Motive aus anderen, der Kirche heterogenen Lebensgebieten entnimmt, ist verwerflich" (S. 28). Somit ist Cäsaro-

Papismus und kirchliche Demokratie unzulässig. Die territorialistische Entwickelung der deutsch-evangelischen Kirche war nicht zu vermeiden, ein Nothstand (Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840). Der Staat ist nicht die Kirche, und die Hegel'sche Schule irrte, indem sie die Kirche für „die innere Seite des Staats" erklärte; mit ihr auch (der nicht namentlich bezeichnete) Rothe. Wie Stahl, hat sich auch Friedrich Wilhelm IV. gegen die Einverleibung der Kirche in den Staat auf's entschiedenste ausgesprochen. Nachdem an die Mißstände in Bayern, der Rheinpfalz, in den reformirten Kantonen der Schweiz und den lutherischen freien (Hanse-) Städten erinnert worden, schließt der Verfasser: Der Territorialismus ist Angesichts unserer modernen Culturentwickelung und der sie begleitenden politischen Gestaltung unmöglich geworden. Der moderne Staat ist mit innerer Nothwendigkeit in einen Proceß der Auseinandersetzung zur Kirche getreten, er kann sich nicht mehr der Anerkennung der religiösen Bekenntnißfreiheit entziehen. Der moderne Staat hat die constitutionelle Staatsform gewonnen und mit ihr eine Theilung der gesetzgebenden Gewalt. Die Voraussetzung, auf welcher die aus einem Nothstande sich ergebende Uebertragung der Kirchengewalt an den Landesfürsten erfolgt, ist damit hinfällig geworden. Der Landesfürst kann in vielen Fällen das Kirchenregiment in gesetzlicher Machtvollkommenheit nicht mehr üben, indem die Kammer die Ausgaben zu kirchlichen Zwecken verweigert. Man müßte daher den sog. Summ-Episkopat zwischen Fürst und Kammer theilen, — eine Verwickelung, die nur durch die Rückgabe der Kirchengewalt an die Organe der Kirche selbst gelöst werden kann. Für dieselbe spricht auch, daß bei den enormen Aufgaben, welche jetzt dem Fürsten des constitutionellen Großstaates vorliegen, die frühere persönliche wohlwollende Thätigkeit der Kirche nicht mehr zugewendet werden kann, also dem Cultusminister zufallen müßte, welcher von den verschiedenen gerade herrschenden politischen Parteien abhängig ist. Diese Parteien und die Büreaukratie würden also die Kirche regieren. Der Versuch, den fürstlichen Summ-Episkopat zu erhalten, müßte zur Auflösung der Landeskirche und zur Aufrichtung des Frei- d. h. Bekenntniß-Kirchenthums führen und damit nicht nur zur Trennung von Staat und Kirche,

sondern auch zur Vernichtung des Volkskirchenthums. Es kommt also jetzt darauf an, „die rechten Hände“ zu finden, denen die landesherrliche Kirchengewalt zu übergeben sei. Mit der bloßen Selbständigkeitserklärung der bisherigen „königlichen“ Behörden ist dies nicht möglich, ebensowenig mit dem Ober-Kirchenrathe, der zu solcher Aufgabe nicht genügend berufen ist und welchem den neu erworbenen Provinzen gegenüber die Rechtsbeständigkeit fehlen würde. Durch den kirchlichen Parlamentarismus, die Uebertragung des politischen Constitutionalismus auf die Kirche kann aber nicht geholfen werden: denn derselbe ist un-, widerkirchlich und zugleich illiberal. „Die Verbündung des Cäsaro-Papismus mit der kirchlichen Demokratie, das wird die Signatur der Kirche des Abfalls sein“ (S. 45).

Nachdem der Verfasser darzuthun gesucht, wie die Fortdauer der bisherigen Zustände nicht möglich sei, durch die in Baden und anderweitig beliebte Anordnung das Uebel noch größer geworden, zeichnet er positive Grundlinien einer evangelischen Kirchenverfassung (S. 49 ff.).

Alles ruht auf Mannichfaltigkeit in der Einheit. Sowohl Uniformität wie Atomismus widerspricht diesem Grundgesetz; die evangelische Kirche in Deutschland leidet an beiden Gebrechen zugleich. Dies erkennend, hatte Friedrich Wilhelm IV. als die Lebensbedingung der Kirche die Theilung in Kirchen bezeichnet. Er hat das Richtige getroffen; ihm fehlte aber der Ausgangspunkt der gesunden Verfassungsreform, die Auffindung eines richtigen Theilungsprincips: geschichtlich-kirchliche Berechtigung und praktische Ausführbarkeit. Der König wollte nicht Independentismus, sondern Kirchenkörper von geringem übersichtlichem Umfange und verlangte apostolische Gestaltung. Der Gedanke derselben in geschichtlichem Sinne kann für die Landeskirche nicht Anwendung finden, und die in's Auge gefaßte Größe unserer Ephoralkreise oder Superintendenturen würde Hunderte von Kirchen, Bischöfen und Synoden nothwendig machen. Die von Bunsen (in der Kirche der Zukunft) vorgeschlagene Zahl von 60 (jetzt also etwa 75) ermangelt des inneren Grundes und ist entschieden zu groß. So sehen wir uns von selbst zu Provinzialkirchen gedrängt. Nach dem Vorschlage des Verfassers würden 18 Provinzialkirchen mit je 900,000 Seelen angenommen werden

können (S. 53—55). Kirchlicher Büreaukratismus und Hierarchie sind zu vermeiden. Schleiermacher, Bunsen, der König, Stahl stimmen in bedeutungsvoller Weise überein und wünschen die Wiederaufrichtung des altkirchlichen Vorsteheramts. Auf den Namen: Bischof, (General-)Superintendent u. s. w., kommt es dabei nicht an. Der kirchliche Vorsteher muß Geistliche wie Gemeinden der (übersichtlichen) Provinz in nicht zu langer Zeit wirklich persönlich kennen lernen und sein Aufsichts- und Vermittler-Amt auf Grund solcher persönlichen Kenntniß führen können. Die Amtsthätigkeit beziehe sich auf Einsetzung der Geistlichen Namens der Kirche (Ordination) und seelsorgerische Besuchung und Beaufsichtigung der einzelnen Gemeinden (Visitation), da es hierbei auf persönliche Verantwortlichkeit ankommt, nicht auf die Confirmation, worin ein unerträglicher Eingriff in eine der wichtigsten Amtshandlungen des Pastors der Localgemeinde liegen würde. Der Bischof ist zugleich Vorsitzender des Consistoriums der Provinz, einer Behörde, welche alle Angelegenheiten kirchlicher Verwaltung in collegialischer Weise besorgt und nicht entbehrt werden kann. Außer dem Bischof gehören zu demselben zwei theologisch und ein juristisch gebildetes Mitglied. Jede Provinzialkirche bedarf aber auch synodaler Institutionen. Der Verfasser erklärt deshalb (S. 67 ff.), daß, nachdem fast alle Landeskirchen in neuerer Zeit eine synodale Lebensäußerung versucht, dieselbe keine große Befriedigung gewähre. Das Volk betrachtet sie mit vorwiegender Gleichgültigkeit, die Kirchenregimente fördern sie als traurige Nothwendigkeit nur zögernd und mit halbem Herzen. Der Grund ist theils die Besorgniß, in die Wege des kirchlichen Parlamentarismus zu gerathen und damit einer kirchlichen Demokratie anheimzufallen, theils ein mehr instinctives Gefühl, daß die synodalen Institutionen ihrem Wesen nach nur ein Stück einer gesunden Kirchenverfassung sein können. Dies ist auch richtig, da eine allgemeine Landessynode als oberste Inhaberin aller kirchlichen Rechte, vollends im Großstaate, sicher zur Auflösung der Landeskirche führen wird. Und dennoch sind synodale Institutionen ein unbedingtes Bedürfniß der Gegenwart, und unsere kirchliche Lage bewegt sich in gleichen Paradoxen wie die Unionsfrage. Der Verfasser freut sich, daß auch Stahl die

Digitized by Google

Nothwendigkeit einer Vertretung, einer Mitwirkung der Gemeinde an den Angelegenheiten der Kirche offen anerkannt hat, und erklärt sich hierbei für das Gemeindeprincip, unter dem Gesichtspunkt eines geschichtlich gegebenen Bedürfnisses. Nie kann ohne Desorganisation unseres kirchlichen Bestandes das Kirchenregiment allein oder vorwiegend in die Synoden gelegt werden; sie sollen aber als Ergänzung des Kirchenregiments ihre Stelle finden. Synoden sind nicht als Gegensatz der Vertretung der Gemeinde gegenüber der Geistlichkeit und den kirchlichen Aemtern zu betrachten, sondern als selbstkirchliches Amt neben und mit jenen. In solcher Weise bestehen bereits Synoden im Rheinlande, Westfalen. Hier sind bereits organisirte Kirchenkörper richtigen Umfangs vorhanden, welche ohne Verzug im Stande wären, auch alle Attribute der landesherrlichen Kirchengewalt in sich aufzunehmen. Hier haben wir gleichzeitig die conföderative Darstellung der Union und in ihren Consistorien und Generalsuperintendenten die verlangten Kirchenämter. Die einzelnen Ordnungen der rheinischen Kirche werden demnach als Muster empfohlen und der Provinzialsynode die gesetzgebende Gewalt gewünscht. Der Bischof habe aber ein zweimal zu übendes suspensives Veto, worauf die nächste Kirchenconvocation zu entscheiden hat. Das jetzige unbedingte landesherrliche Veto hört auf. Bischof und Consistorialräthe sind durch die Synode zu wählen, und für die Wahl ist die königliche Bestätigung einzuholen. Damit wären die „rechten Hände" gefunden, wohl bereitet, in sie die landesherrliche Kirchengewalt niederzulegen.

Damit wäre die Mannichfaltigkeit in selbständigen Provinzialkirchen zu ihrem Ausdruck gekommen; wo bleibt aber die Einheit? (S. 80 ff.). Außer der wesentlichen Einheit des Glaubens in Bekenntniß und Lehre ist auch ein feststehender kirchlicher Centralpunkt nöthig in einem Ober-Kirchenrath und einer Kirchenconvocation. Friedrich Wilhelm IV., obschon er kirchliche Decentralisation wünschte, suchte dem Artikel 15 der Verfassung gemäß dem Bedürfniß durch Errichtung des evangelischen Ober-Kirchenraths zu entsprechen. Die Wirksamkeit dieser Behörde war würdig und gewiß nicht ungesegnet, sie war aber vielfach gehemmt, und eine derartige kirchliche Centralleitung ist für die Zukunft nicht wün-

schenswerth oder auch nur möglich. Am wenigsten wird es förderlich sein, einer solchen Central-Kirchenbehörde specielle Institutionen gegenüber zu stellen und durch die Zusammenbindung zweier in sich disparater Principien eine lebensfähige Kirchenverfassung zu gewinnen. Mit Entschiedenheit verwerfen wir Beides, sowohl die kirchenbehördliche wie die synodale Centralisation. Kirchliche Decentralisation ist vielmehr die jetzt gebotene Forderung. Ein evangelischer Ober-Kirchenrath ist aber doch nothwendig, mit der Stellung eines obersten kirchlichen Gerichtshofes und einer Repräsentation der Gesammtkirche gegenüber der Staatsgewalt. Es ist ein offenbares Gebrechen, daß bisher die kirchliche Disciplinar-Gewalt ausschließlich in den Händen kirchlicher Disciplinar-Behörden ruhte. Man wird dieselbe auch ferner in den Händen der Consistorien (auf erster Stufe vielleicht der Kreissynode und ihrer Moderamina) belassen müssen; aber eine oberste kirchenrechtliche Instanz wird um so dringender. Der neue Ober-Kirchenrath wäre also kirchliches Ober-Tribunal und wird solche Functionen um so sicherer und unparteiischer üben, da er keinerlei kirchenregimentliche Functionen besitzt. Ebenso würden auch die Ehesachen u. a. in letzter Instanz an ihn ressortiren. Diese Behörde, mit dem Sitz in der Hauptstadt, wäre zugleich eine Repräsentation der Kirche gegenüber den Staatsgewalten, wie bei Dotationsfragen aus Mitteln des Staats, bei der Frage über Beibehaltung des Patronats, bei Veränderungen der staatlichen Ehegesetzgebung. Dem zu solchen Zwecken gebildeten Ober-Kirchenrath wird aber auch je und dann ein weiterer Beirath nöthig, als Repräsentation der verschiedenen Provinzialkirchen, eine Kirchenconvocation. Der Ausdruck Landessynode erschiene unlogisch, da es nicht eine aus Urwahlen hervorgegangene, eine Gemeinde oder Kirchenkreise vertretende Repräsentation sein soll, sondern eine Vertretung von selbständig organisirten Kirchenkörpern, von Kirchen, aus jeder Kirchenprovinz der Bischof, Präses und zwei gewählte Mitglieder der Provinzialsynode. Diese Repräsentation würde nicht in regelmäßigen Fristen, sondern stets ad hoc für festbestimmte Verhandlungs-Gegenstände einberufen, in Sachen kirchenrechtlicher Natur mit bindenden Beschlüssen für alle Provinzial-Kirchen, bei kirchenregimentlichen Verhandlungen nur berathend. Da anzunehmen

ist, daß zum Ausdruck der Einheit und Gemeinschaft des Glaubens wohl alle Provinzial-Kirchen bei ihrer Constituirung sich jedenfalls zur Augsburgischen Confession bekennen würden, würde auch die Kirchenconvocation bei ihrem ersten Zusammentreten ihr Bekenntniß zur Augustana feierlich aussprechen.

Dem Ober-Kirchenrathe wäre eine General-Kirchencasse zu unterstellen, über deren Fonds, soweit sie nicht auf feststehende Titel lauten, die Kirchenconvocation zu verfügen hätte. Die letztere wird vom Ober-Kirchenrath einberufen, aber auf Antrag jeder Provinzialsynode. Vereinigt mit dem Ober-Kirchenrath bildet dieselbe einen richterlichen Gesammtsenat. Den Ober-Kirchenrath mögen vier Theologen und vier Rechtsgelehrte bilden und als kirchliche Nebenämter verwalten. An der Spitze könnte ein „Bischof des königlichen Hauses" mit dem Titel Erzbischof stehen. Der Feldprobst als evangelischer Bischof der Armee und je ein Vertreter der theologischen Facultäten würden hinzutreten und die Convocation aus 20 Bischöfen, 8 Ober-Kirchenräthen und 54 gewählten Vertretern der Provinzialkirchen bestehen.

Wir haben ohne Unterbrechung möglichst mit den eigenen Worten des Verfassers den ganzen Organisationsplan desselben dargestellt und können nicht umhin, Besonnenheit in seiner Auffassung anzuerkennen. Von gesunden, dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechenden Grundsätzen geleitet, bleibt er frei von abstracten Ideen und schließt sich praktisch den gegebenen Verhältnissen an. Dennoch vermögen wir ihm nicht im Ganzen beizupflichten. Wir müssen nämlich zweierlei Bestandtheile in seiner Ausführung unterscheiden, von denen der eine entweder bereits verwirklicht oder als wünschenswerth von unbefangenen Forschern und Freunden der evangelischen Kirche bezeichnet ist, der andere mehr neu und vom Verfasser selbst proponirt ist. Dieser letztere Theil beruht aber mehrfach auf Mißverständnissen und verliert seine Bedeutsamkeit, sobald dieselben gehoben sind.

Daß der Territorialismus in der Kirche nicht mehr bestehen dürfe, darüber herrscht keine Meinungs-Verschiedenheit. Auch darin ist man einig, daß ein einseitig landesherrliches oder consistoriales Kirchenregiment territorialistisch und darum unzulässig sei. Folgt

daraus aber, daß der evangelische Landesherr absolut aus dem Kirchenregiment eliminirt werden müsse? Entsteht denn durchaus Cäsaro=Papismus, wenn der evangelische König mit beim Kirchenregiment betheiligt ist? Ist nur dann dem Uebel begegnet, wenn dem Landesherrn als einem praecipuum membrum nichts weiter als gewisse Ehrenrechte beigelegt werden? Kann nicht vielmehr gerade das Wohl der evangelischen Kirche fordern, daß der evangelische Landesherr Theil habe am Regiment und daß dies vielmehr eine Pflicht, als ein Recht für ihn sei? Wir wissen nicht, ob der Verfasser geneigt sein wird, dies anzuerkennen, er wird aber nicht leugnen können, daß dies der Gedanke Friedrich Wilhelm's IV. war, wenn er den Wunsch äußerte, die Kirchengewalt, die ihn schwer drücke, frohlockend niederzulegen (Richter a. a. O., S. 4). Die Pflichten, welche der Landesherr gegen die Kirche hat, sind jedenfalls viel größer und schwerer, als die Rechte, welche ihm sein Antheil am Regiment zuweist, und es liegt daher vielmehr im wohlverstandenen Interesse der Kirche, den Landesherrn an ihrer Spitze zu behalten, als ihn aufzufordern, sein Regiment aufzugeben. Ja die evangelische Kirche hat dringenden Anlaß, den Landesherrn ihres Bekenntnisses, der ihr herzlich zugethan ist und nicht abgeneigt, ihr seine Kräfte zu widmen, dringend mit der Bitte anzugehen, daß er das Schutz= und Pflegeamt in ihr behalte und nicht niederlege. In diesem Sinne haben sich die rheinische und westfälische Synode nicht nur bereits in dem 1851 entworfenen und nachher mitzutheilenden Projecte der revidirten Kirchenordnung, sondern auch nachmals im Jahre 1862 ausgesprochen (Zehnte westfälische Provinzialsynode, S. 8 ff.; Eilfte rheinische, S. 99 ff.) und ähnlich die Kreissynoden der östlichen Landestheile. Freuen wir uns daher, daß König Wilhelm I. bisher das Regiment behalten hat, und hoffen wir, daß er bereit sein wird, dasselbe auch ferner zu behalten. Von dem Irrthum, welcher jetzt schon mehrfach geäußert ist, als ob der König in den neu erworbenen Ländern nur die politischen und nicht auch die kirchlichen Rechte erlangt habe, ist unser Verfasser übrigens frei. Es gehört in der That auch nicht gerade besondere Einsicht oder Kenntniß dazu, um zu begreifen, daß auf den neuen Landesherrn das zum öffentlichen Recht des Landes ge=

hörige Kirchenregiment mit übergegangen sei. In Hessen, Hannover und sonst ist sogar das Kirchenregiment der Landesherrschaft durch Verfassungsgesetze zugesichert und an das evangelische Bekenntniß geknüpft, und der König konnte daher in dem wohlüberlegten Erlasse an das Landesconsistorium zu Hannover unterm 8. December des vorigen Jahres zur Beruhigung der dortigen Evangelischen erklären: „Ich bin Mir bewußt, daß ich das mit Meiner Krone verbundene Amt des Obersten Kirchenregiments in der Evangelischen Kirche auch für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers in dem Umfange, in welchem dasselbe von den früheren Landesherren wahrgenommen ist, so zu führen habe, daß es nicht zur Beunruhigung der Gewissen oder zur Störung guter kirchlicher Ordnungen, sondern zur Förderung und zum Bau des Reiches Gottes diene." Die Meinung aber, gemäß Artikel 15 der preußischen Verfassung sei für den constitutionell gewordenen Staat das Kirchenregiment nicht mehr zulässig in der Hand des Königs, weil die Verfassungsurkunde dasselbe unter den Rechten des Königs nicht ausdrücklich erwähne, erscheint schon darum als völlig unbegründet, weil es bei Feststellung der Verfassung weder die Absicht war, noch sein konnte, in irgend einer Weise andeuten zu wollen, wie sich die evangelische Kirche als eine selbständige gestalten würde. Die Selbstständigkeit ist ihr garantirt. Wenn nun, wie es Seitens der Kirche erklärt worden ist, gerade die Beibehaltung des landesherrlichen Regiments als dazu erforderlich angesehen wird, wer kann die Kirche hindern, für ihren Organismus die Fortdauer dieses Regiments zu sanctioniren! Unser Verfasser hält allerdings zwar auch die Vereinigung der Kirchenhoheit und der Kirchengewalt in dem constitutionellen Staate Preußen für unthunlich, aber nicht sowohl aus Gründen des Rechts, als wegen der thatsächlichen Verhältnisse. Indessen die Schwierigkeiten, wie gegenüber den Kammern, welche die der Kirche unentbehrlichen Mittel verweigern, müssen ein Ende nehmen, sobald die Reform der Kirchenverfassung beendet worden und der neue Organismus endgültig festgestellt ist. Ist es so undenkbar, daß der Verfasser sich gedrungen sähe, auf den vielbelobten Stahl zurückzugehen, welcher mit vielen Anderen im Jahre 1848 den Grundsatz aussprach, im constitutionellen Staate

sei es rechtlich und factisch unmöglich, daß der König im gemeinschaftlichen Besitze der jura circa sacra und der jura in sacra bleibe, nachdem aber wieder Beruhigung eingetreten war, das Gegentheil als Kanon aufstellte, daß das Heil der evangelischen Kirche die Vereinigung dieser beiden Rechte fordere. Die Folgerungen, welche der Verfasser zieht, daß die angedeuteten Schwierigkeiten zu einer Theilung des sogen. Summ-Episkopats zwischen Fürst und Kammer nöthigen würden, ist ein von ihm fingirtes Schreckbild und bedarf wahrlich keiner Widerlegung.

Indem wir willig anerkennen, daß der Verfasser nur aus der Ueberzeugung, der evangelischen Kirche in ihrer Noth zu helfen, den Vorschlag gemacht hat, das landesherrliche Kirchenregiment aufzuheben, dürfte es zweckmäßig, ja geboten sein, etwas genauer zu betrachten, um was es sich eigentlich bei dieser ganzen Maßregel handelt. Worauf würde denn der Landesherr zu verzichten haben? Die Besetzung oder genauer die Bestätigung gewisser kirchlicher Aemter sollen als Ehrenrechte dem Könige verbleiben. Seine Patronate abzuschaffen wird kaum der Verfasser empfehlen. Die dadurch betroffenen Gemeinden würden sich für das ihnen dargebotene Geschenk bedanken, da ihnen dadurch Obliegenheiten zufallen würden, welche als Aequivalent der erlangten Rechte nicht angesehen werden können. Die Möglichkeit, Conflicte zwischen den einzelnen Provinzial-Kirchen, den obersten Organen der Verwaltung u. s. w. zu beseitigen, ist durch die neue Einrichtung des Verfassers nicht völlig abgeschnitten. Was soll geschehen, wenn im Falle des Dissensus zwischen einem Bischofe und der Provinzialsynode die Kirchenconvocation durch ihre Entscheidung gegen die Synode Mißfallen erregt und man ihr sich zu fügen Anstand nimmt? Wird nicht der unparteiische Ausspruch des Königs, welcher wohl berathen zuletzt declarirt, wirksamer sein? Und bei Conflicten zwischen dem Ober-Kirchenrath und der Convocation, zwischen dieser und dem Minister des Cultus? Hier wird die Person des Königs unentbehrlich. Der Hauptpunkt bleibt die Gesetzgebung und im Zusammenhange damit gewisse Dispensationen. Es läßt sich leider nicht leugnen, daß auf diesem Gebiete viele Mißbräuche stattgefunden haben. Wenn aber die nöthigen Bestimmungen über die Uebung

Digitized by Google

dieses Rechts allseitig getroffen sind, den Provinzen größere Freiheit zugesichert und die willkürliche Legislation unmöglich geworden, so ist nicht abzusehen, wo hier noch Bedenken obwalten können. Wir halten daher die Forderung des Verfassers, der landesherrliche Episkopat solle beseitigt werden, nicht nur nicht für nothwendig, sondern umgekehrt für schädlich und entscheiden uns für ihre Verwerfung.

Der Verfasser vertheidigt die Decentralisation in einer Weise, der wir beizutreten keinen Anstand nehmen. Auch uns scheint der Hauptaccent auf die ganze kirchliche Verwaltung in die Kirchenprovinzen hineingelegt werden zu müssen. Dies ist aber kein neuer Gedanke, sondern schon mehrfach ausgesprochen worden. Derselbe ist auch in der Praxis anerkannt und der evangelische Ober-Kirchenrath hat oft genug Veranlassung gehabt, gerade der Rheinprovinz und Westfalen deshalb die bündigsten Erklärungen zu geben und demgemäß seine Entscheidungen einzurichten. Es ist daher nicht von Nöthen, noch Einzelnheiten, in welchen eine verschiedene Auffassung möglich ist, weiter zu erörtern, weil dies für die Hauptsache ohne Einfluß ist, um so mehr als der Verfasser sich ganz an die rheinisch-westfälische Kirchenordnung anschließt und so verständig ist, die Feststellungen in den einzelnen Provinzen nicht nach demselben Muster anzuordnen, sondern den Eigenthümlichkeiten und besonderen Bedürfnissen zu überlassen. Es bleibt uns also nur Eine Differenz, welche freilich aber auch principiell ist und den eigentlichen Knotenpunkt der ganzen Abhandlung des Verfassers bildet. Wir haben eigentlich schon damit denselben durchschnitten, daß wir das königliche Regiment an der Spitze behalten wollen: denn wir wollen damit nichts Anderes sagen, als daß wir die Freiheit der Provinzialkirchen nicht als eine a b s o l u t e, sondern nur als eine r e l a t i v e betrachten und den Schlußstein des neuen Kirchengebäudes nicht in der vollen Selbständigkeit des Provinzialismus anerkennen können. Die Errichtung des neuen Ober-Kirchenraths und der Kirchenconvocation alterirt dies nicht, da die provinzielle Gesetzgebung eine in sich geschlossene und durchaus unabhängige sein soll. Wir können uns durch das Paradoxon: „das Gemeindeprincip, synodale Institutionen sind nicht möglich und sie sind doch

nothwendig" und den Grundsatz: „die Einheit soll durch die Mannichfaltigkeit nicht aufgehoben werden" in der vom Verfasser beliebten Deutung und Beschränkung nicht für befriedigt erklären. Eine reine Synodalverfassung halten wir mit dem Verfasser für Deutschland nicht passend. Es kann Zeiten und Verhältnisse geben, in welchen das presbyteriale Element, einseitig in der Synodal-Verfassung durchgeführt, eine Nothwendigkeit ist, namentlich wo die evangelische Kirche einer feindlich gesinnten römisch-katholischen Regierung gegenüber steht und sie auf sich selbst beschränkt ist. So war es eine Zeitlang am Niederrhein. Und selbst hier hatte schon die Synode zu Wesel 1568 den sehnlichen Wunsch ausgesprochen, daß eine geneigte Obrigkeit mit der Kirche Hand in Hand ginge. Gerade in Beziehung auf die vom Verfasser begehrte freie Wahl der Pfarrer hatte die Synode nur zu sehr „et vocati ambitus, et plebis impotentis ac temerariae inclinationes et seniorum praefectorumque ambitiosum imperium" beklagt und geäußert: „optandum sane fuerit, ut pius magistratus, maturo seniorum judicio, ac prudenti delectui mutuam praebere velit operam" (Richter, Die evangel. Kirchenordnungen, Bd. II, S 311). Für die Dauer hat sich die reine Synodalverfassung unter einer Landesherrschaft gleichen Bekenntnisses in größeren Gebieten aber auch nicht erhalten können. Seit die brandenburgischen Regenten die Landeshoheit im Herzogthum Cleve und der Grafschaft Mark erlangt hatten, folgte auch mit der Zeit die Umgestaltung durch den landesherrlichen Episkopat, also die Modification des presbyterialen Princips durch das consistoriale. Durch die Bestellung eines Collegiums als einer festen Behörde, eines Consistoriums, welches aus dem Bereich des betreffenden Synodalkreises geschaffen wird, wird das Presbyterialsystem nicht aufgehoben, wie dies auch die Bildung des Collegium qualificatum innerhalb der rheinischen Kirche beweist. Freilich war das Collegium qualificatum ordentlicher Weise ein wechselndes und besonders in der Zeit wirksam, in der die Synode nicht versammelt war; indessem gab es doch auch stetige und lebenslänglich eingesetzte kirchliche Vorsteher, wie die Inspectoren der presbyterial verfaßten lutherischen Kirche von Jülich und Berg. Durch die Befriedigung des Bedürfnisses stehender Organe wird also die vom Verfasser

gewünschte Einrichtung grundsätzlich keine andere, als die presbyterial-synodale. Die Bestätigung der synodaliter erkorenen kirchlichen Oberen durch den Landesherrn ändert ebensowenig grundsätzlich den Presbyterianismus (m. s. das Responsum der Berliner Juristenfacultät über die rechtlichen Verhältnisse der reformirten französischen Gemeinde zu Hanau, in Jacobson und Richter, Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche, Heft 2, Leipzig 1847, S. 167. 168). Es erhellt hieraus, daß die Anträge des Verfassers im Wesentlichen darauf hinausgehen, was früher von Seiten der Presbyterianer in der reformirten Kirche des Herzogthums Berg in Anspruch genommen wurde. Wir sind davon entfernt, eine Berechtigung solcher Forderung nicht anzuerkennen, zumal wenn dieselben aus dem Kampfe gegen den Staat veranlaßt werden, welcher nicht nur aus confessionellen Antipathien die evangelische Kirche zu schädigen sucht, sondern auch aus politischen Motiven sein jus circa sacra so weit als möglich auszudehnen bemüht ist und die jura in sacra ungebührlich beschränkt. Mit dem Augenblicke aber, in welchem die Regierung sich ändert, das Bekenntniß der evangelischen Kirche selbst adoptirt und demselben jeglichen Vorschub leistet, muß der frühere Antagonismus aufhören. Aber selbst dann kann man der Kirche nicht zumuthen, sich willig zu ergeben, wenn der Staat, obschon im Allgemeinen wohlwollend, doch die Autonomie der Kirche anzuerkennen sich weigert und das Majestätsrecht in ein territorialistisches Kirchenregiment verwandeln will. Die trübe Mischung der weltlichen Kirchenhoheit mit der Kirchenregierung, die ängstliche Ueberwachung der selbständigen Verwaltung der Kirche durch ihre eigenen Organe, ja vielmehr die staatliche Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten muß die Kirche beharrlich ablehnen. Wir können daher nicht mißbilligen, wenn die Kirche des Rheinlandes stets bemüht gewesen ist, den § 148 der Kirchenordnung vom 5. März 1835: „Die Aufsichtsbehörde [des Staats] über das Kirchenwesen sind: das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten, das Provinzialconsistorium und die Regierungen u. s. w." modificirt zu sehen. Dies ist ungeachtet des Artikels 15 der Verfassungsurkunde noch nicht in befriedigender Weise geschehen. Daraufhin hätte der Verfasser seine Propositionen stellen sollen, insbeson-

dere auf die Uebertragung der kirchlichen sogen. Externa an die Kirche, die Beschränkung der Regierungen auf die Kirchenhoheit. Statt dessen verlangt er nicht weniger als absolute Freimachung der Provinzialkirchen, und damit beantragt er eigentlich die Aufhebung der Landeskirche. Nach seinen eigenen Erklärungen und gemachten Vorschlägen soll dies nicht der Fall sein; daß dem aber doch also sei, wollen wir gleich weiter darthun, zuvor aber noch einen Augenblick bei den Provinzialkirchen selbst verweilen.

Wir sind mit dem Verfasser einverstanden, daß die einzelnen Provinzen je nach ihrer Eigenthümlichkeit zu einer (relativ) selbständigen Organisation gelangen. Die Begründungen von Provinzialsynoden und Consistorien in jeder Provinzialkirche sind unerläßlich. Wir beklagen mit dem Verfasser (S. 68), daß dem Bedürfniß noch immer nicht entsprochen ist. Er äußert nicht ganz mit Unrecht, daß die synodalen Institute vom Volke mit vorwiegender Gleichgültigkeit betrachtet, vom Kirchenregimente als eine traurige Nothwendigkeit nur zögernd und mit halbem Herzen gefördert werden, und fügt hinzu: „Den besten Beleg hiefür geben die östlichen Provinzen, wo man seit Jahren mit einer Sorgfalt und Gründlichkeit in der Anbahnung synodaler Institutionen verfährt, die bewundernswerth wäre, wenn sie nicht zugleich das Gepräge innerer Lähmung und Mattheit an sich trüge.“ Die von ihm angeführten Gründe dieser Erscheinung findet er in der Besorgniß des Regiments, in die Wege des kirchlichen Parlamentarismus zu gerathen und damit einer kirchlichen Demokratie anheimzufallen. Er ist dabei jedoch „ohne Zweifel“ im Irrthum. Uebereinstimmend haben die höchsten Behörden, wie der König selbst, wiederholt die Nothwendigkeit der Provinzialsynoden anerkannt und die Schritte thun wollen, damit sie gehalten würden. Die Schwierigkeiten, welche sich der Ausführung entgegenstellten, sind wohl nur mehr äußerer Art und liegen besonders in der Hemmung von Seiten des Abgeordnetenhauses, dessen Majorität in der Anschauung beharrt, daß nur durch eine constituirende Landessynode die Kirchenreform bewirkt werden könne. Wir dürfen wohl mit Sicherheit erwarten, daß jetzt ohne weitere Zögerung mit der Berufung der Provinzialsynoden vorgegangen werden wird, da der Abschluß der Reichsver-

fassung des norddeutschen Bundes bevorsteht und die Gutachten der vorher zu vernehmenden Kreissynoden jetzt sofort eingeholt werden können und die Stimmung allgemein in denselben dafür ist. Die Schwierigkeit wird dann in den einzelnen Provinzen der neuerworbenen Gebiete entstehen. Selbst die Bildung der Provinzialsynoden wird in ihnen nicht überall ungehindert vor sich gehen. Nehmen wir aber an, daß dies in Schleswig-Holstein-Lauenburg sogar in drei Jahren geschehen sei, wie soll nun, wo es nöthig ist, das neue Consistorium und der Bischof zur Einsetzung kommen? In den unirten Gebieten wird dies leichter möglich sein. Wie aber in den rein lutherischen Landschaften? Die Conföderation im Sinne des Verfassers wird man sich mehrfach verbitten und ebenso ein conföderirtes Consistorium. Und woher nimmt man den Bischof, der doch ein conföderirt-unirter sein soll? Jedenfalls kommen die Reformirten in dem lutherischen Hannover in eine traurige Lage, wenn sie nicht geradezu, soweit dies thunlich ist, davon ganz getrennt werden. Die Rheinprovinz und Westfalen sind übrigens nicht blos als conföderirt zu betrachten, sie sind wirklich unirt, und die irrige Anschauung des Verfassers erklärt sich nur daraus, daß er sich selbst den Unterschied der Union und Conföderation nicht klar gemacht hat. Es wird nichts übrig bleiben, als Diejenigen, welche die Union nicht haben wollen, sich lutherisch organisiren zu lassen und ihnen für Nothfälle die Zulassung Anderer zum heiligen Abendmahle zu befehlen. —

Noch besteht das landesherrliche Kirchenregiment. Warum soll es nicht fortdauern können, wenn es aufhört ein staatliches, territorialistisch geübtes zu sein und die Behörden für die kirchliche Verwaltung nicht mehr kirchliche Staatsbehörden sind? Es ist freilich denkbar, daß, wenn der König, davon überzeugt, daß er unentbehrlich sei, den obersten Episkopat fortzuführen geneigt ist, sich eine von den Vorschlägen des Verfassers begeisterte Provinz entschlösse, dieses Regiment nicht ferner anzuerkennen. Die Entscheidung hierauf könnte wohl keine andere sein, als daß einer solchen Provinz die Stellung angewiesen würde, welche gegenwärtig die von der Landeskirche getrennten Lutheraner besitzen.

Nehmen wir indessen an, die Bildung der Provinzialkirche sei

gelungen, wo bleibt nun die Einheit der Landeskirche? Ein oberster kirchlicher Gerichtshof und eine berathende kirchliche Convocation kann doch unmöglich ausreichend sein, um die provinzielle Verknöcherung zu verhüten. Gesetzt, diese beiden Organe wären vorhanden und der Rath der Convocation würde von einer Provinz ad acta gelegt, wer wollte ihr zur Pflicht machen, demselben zu folgen? Wenn ohne Mitwirkung einer verwaltenden Centralbehörde die Wahlen zum Bischofe oder Consistorium nur innerhalb der Provinz stattfinden, wird nicht bald die Abschließung immer größer und die Sonderung der Provinzen eine wirklich exclusive werden? Der Mangel einer alle Provinzen umfassenden und die Gegensätze ausgleichenden höchsten Leitung müßte sich bald fühlbar herausstellen. Doch der evangelische Ober-Kirchenrath ist „mit dem Makel der Union behaftet". Dies ist in der That nur als eine Phrase zu betrachten. Denn mit demselben Grunde könnte man die Vereinigung mit der evangelichen Landeskirche Preußens überhaupt ablehnen — und daß dies nur zu sehr in gewissen Gebieten gewünscht wird, ist ein offenes Geheimniß. Ein Zwang des kirchlichen Anschlusses wird sicher nicht geübt werden und den Renitenten bleibt ja die Wahl der Separation. Die bereits erwähnte Antwort des Königs an das Consistorium zu Hannover vom 8. December vorigen Jahres hat das Erforderliche hervorgehoben, und derselbe hat sich um so lieber also ausgesprochen: „Je tiefer Ich von der Ueberzeugung durchdrungen bin, daß das Verlangen nach wachsender Einigung aller Theile und Glieder der Evangelischen Kirche, welches Ich, wie Meine in Gott ruhenden Vorfahren, unwandelbar im Herzen trage, sich um so freudiger entfalten und die rechten Wege und Formen zu finden wissen werde, je freier und unbeirrter die Herzen sein werden, das Gemeinsame in Liebe zu suchen und zu pflegen." Die preußische Union ist bei aller Weitherzigkeit keine absorptive, und daher ist bekanntlich, wie von einer Seite die Besorgniß geäußert, das Bekenntniß werde durch die Union bedroht, von einer andern umgekehrt die Gefahr des eindringenden Confessionalismus in Aussicht gestellt. Der Grundsatz des preußischen Staates: „Suum cuique" ist auch in religiöser Hinsicht der leitende. Wir weisen den Vorwurf, der angeblich von der Union hergenommen ist, als durchaus

Digitized by Google

unbegründet zurück. Daß mit der conföderativen Deutung der Union im Sinne des Verfassers nicht mehr zu erreichen sei, ist genügend ausgeführt. Wir bedürfen ihrer nicht, um die zur Beseitigung der Conflicte für geeignet gehaltene Itio in partes beim Ober-Kirchenrathe zu rechtfertigen. Wo die Union anerkannt ist, bedarf es derselben nicht, und die Meinung des Verfassers, die evangelische Kirche des Rheinlandes sei eine conföderirte und nicht unirte, wird wohl am einfachsten dadurch widerlegt, daß man von dorther geradezu declarirt hat, es sei für die rheinische Provinzial-Kirche kein Bedürfniß zur Sonderung in Theile (VIII. Provinzial-Synode, § 120; IX, § 76). Selbst in Westfalen, wo es im Minden-Ravensbergischen nicht an streng Confessionellen fehlt, ist der Itio in partes als einem Bedürfnisse entgegengetreten (VII. westfälische Provinzial-Synode, S. 7 ff. 52 ff.), und für die übrigen älteren Landestheile hat sich bisher kaum, Pommern etwa ausgenommen, ein ernstes Verlangen darnach geäußert. Die Möglichkeit der Anwendung für annectirte Gebiete mag allerdings vorhanden sein, und derselben könnte durch genügende Ergänzung der Behörde aus den neuen Provinzen der nöthige Vorschub geleistet werden. Der Verfasser erklärt sich dagegen (S. 34. 35 Anmerk.) wegen der außerordentlichen praktischen Schwierigkeiten. Wir vermögen dieselben nicht zu ermessen, und er selbst hat dergleichen nicht angeführt. Er meint dann, daß bei der Annahme dieser Einrichtung in der oberen Behörde auch eine Itio in partes unten stattfinden müßte, und fragt: „Sollen in jeder Provinz drei oder zwei nach den Bekenntnissen geschiedene Consistorien errichtet werden? Und wie würde es mit den Ephoralkreisen? wie mit den großen städtischen Gemeinden?" Ihm diene zur Antwort wegen der Consistorien die ausführliche Erläuterung in den oben angeführten rheinisch-westfälischen Provinzialsynoden, und wegen der Ephoralkreise der Erlaß des Evangelischen Ober-Kirchenraths vom 11. Juli 1864 (Actenstücke aus der Verwaltung des Evangelischen Ober-Kirchenraths, Heft 16, S. 383): „Die Kreissynode — indem sie sich auf alle Superintendentur-Bezirke erstreckt und die in ihnen befindlichen Gemeinden erfaßt — hat die innerhalb der Landeskirche vorkommenden confessionellen Besonderheiten in sich auf-

zunehmen und mit denselben zu bestehen; sie ist nicht berufen und nicht befähigt, die confessionelle Stellung der einzelnen Gemeinden zu verändern, und es findet die der Bildung des Gemeinde-Kirchenraths vorausgeschickte Allerhöchste Zusicherung, daß durch die Organisation in dem Bekenntnißstande der Gemeinde und ihrer Stellung zur Union Nichts geändert werde, auf die Synode dieselbe Anwendung, wie auf den Gemeinde-Kirchenrath." Indem wir dem Verfasser die weiteren Anwendungen zu machen überlassen, können wir nur eine Uebereilung in der Behauptung finden, daß hier wirklich unlösbare praktische Schwierigkeiten vorhanden wären. Da nur die Rücksicht auf die besondere Confession bei der empfohlenen Anordnung maßgebend ist, so begreift man kaum, wie der Verfasser zu dem Vorwurfe kommt: „Nicht klare und gesunde Verfassungsprincipien, sondern lediglich confessionelle Gesichtspunkte leiten Diejenigen, die ihn (diesen Versuch) befürworten; weshalb ein derartiger Versuch doch immer nur eine Halbheit sein würde." Was soll aber „jede politische Schwankung diesen in drei Senate getheilten Ober-Kirchenrath bedrohen" können? Da die vorausgesetzte Auseinandersetzung von Staat und Kirche vollzogen sein soll, bleibt die Politik ausgeschlossen. Uebrigens ist bei dem ganzen Vorschlage auch nicht an eine (durchaus verwerfliche) Theilung in drei Senate gedacht, sondern nur daran, daß bei rein confessionellen Fragen die Sonderung in Theile stattfinden solle, während ordentlicher Weise der Ober-Kirchenrath ein einheitliches Collegium bildet.

Da die eigenen Anträge des Verfassers schon hinlänglich gewürdigt sind, so bleibt nur noch das Bedenken, daß, „so lange eine Central-Kirchenbehörde besteht, auch stets [die Ausbildung der synodalen Institute] eine Landessynode erheischen wird", welcher gegenüber ein so gestellter Ober-Kirchenrath zu schwach erscheint.

Zunächst ist die Besorgniß wegen der Schwäche des Ober-Kirchenraths völlig unbegründet. Warum sollte diese Behörde neben der Landessynode schwächer sein, als das Consistorium neben der Provinzialsynode? Wenn der Ober-Kirchenrath unter wesentlicher Mitwirkung der Landessynode zu Stande kommt, wenn kein Mitglied in denselben eintritt, das nicht gemeinschaftlich von dem Collegium selbst und der Landessynode gewünscht und dem Könige empfohlen wird, so ist von

vornherein die Disharmonie beseitigt. Es ist aber ferner zu erwägen, daß die Grundansicht des Verfassers über das Verhältniß der beiden Organe nicht richtig ist. Er hält die Central-Leitung für die Zukunft weder für wünschenswerth, noch für möglich (S. 81—82). „Am wenigsten wird es sich förderlich erweisen, wenn man einer solchen Central-Kirchenbehörde synodale Institutionen gegenüberstellt und durch die Zusammenbindung zweier in sich disparaten Principien eine lebensfähige Kirchenverfassung zu gewinnen glaubt. Sie würden sich nur gegenseitig lähmen und wie alle halben Mittel in kritischen Lagen die Verwirrung mehren und die gesunde Entwickelung der Kirche hindern.“ „Indem man“, sagt er S. 89—90, „einer Central-Kirchenbehörde eine Central-Landessynode gegenüberstellt, so wird man in eine endlose Verwirrung und in eine Lähmung durch den Gegensatz der Gewalten gerathen, welche zuletzt nothwendig zum Bruch der Landeskirche führt.“ Diese Auffassung ist nicht neu und, obgleich dieselbe vor noch nicht langer Zeit der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung äußerte, doch eine bereits veraltete. In der Kirchenzeitung wurde gegen synodale Einrichtungen geeifert und insbesondere gegen die Landessynode, welche mit dem landesherrlichen Kirchenregimente in einem unauflöslichen Widerspruche stehe. Es werde die stille Arbeit des Geistes Gottes durch Hervorzerren synodaler Einrichtungen gestört und darin liege ein für das wahre Wesen der Kirche gefahrvolles Experiment. Von dieser bornirten Auffassung ist unser Verfasser völlig frei, und es ist nur die behauptete Unvereinbarkeit des consistorialen und presbyterial-synodalen Princips in der obern Region der kirchlichen Leitung, in welcher die beiden Schriftsteller zusammenstimmen. Daß die Anwendung des vom Verfasser sonst wiederholt zurückgewiesenen, der Kirche fremden constitutionellen Parlamentarismus, die Trennung der, vielmehr einander ergänzenden, Organe des Kirchenregiments vorausgesetzt wird, ist der Fehler, welcher seiner Betrachtungsweise vorgeworfen werden muß. Vermeidet man denselben, wie es sonst der Verfasser thut (man sehe besonders S. 73 oben), auch an dieser Stelle, so schwinden alle Schwierigkeiten, die er sich eingebildet hat. Man sehe deshalb die näheren Erörterungen in den

von Dove in der sechsten Ausgabe des Richter'schen Kirchenrechts, § 164 angeführten Schriften. Die einsichtsvollen Freunde kirchlicher Freiheit und einer derselben entsprechenden Reform der Kirchenverfassung sind jetzt wohl meistens darin einig, daß die Reorganisation nicht einseitig durch das presbyteriale Princip bestimmt sein könne, sondern daß dasselbe durch das consistoriale Element modificirt sein müsse. Der Verfasser entspricht dieser Forderung nicht, da weder die aus den Synoden hervorgegangenen Consistorien, noch das dem Landesherrn beigelegte Ehrenrecht der Bestätigung der Consistorialen, nach Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments, maßgebend sind.

Grundsätzlich soll das kirchliche Obertribunal nur eine richterliche, die kirchliche Convocation nur eine berathende Behörde sein. Wie die Gesetzgebung soll auch die Verwaltung denselben nicht zustehen. Das Leben und dessen Bedürfnisse sind aber mächtiger, als die bloße Doctrin. Da die Landeskirche als organische Einheit in den Plan des Verfassers nicht mehr paßt, so spricht er sich noch unentschieden über das Vorhandensein einer General-Kirchencasse aus (S. 84): „Sollte dies zweckmäßig sein, so wäre sie dem Ober-Kirchenrathe zu unterstellen und die Kirchenconvocation hätte darüber zu verfügen.“ Es wäre dies sicher nicht consequent, zeigt aber, daß der Gedanke der Landeskirche nicht auf das einheitliche Bekenntniß und die beiden proponirten Behörden beschränkt werden kann. Dasselbe gilt von der Sorge für die Evangelischen im Auslande (S. 109. 110), welche der Evangelische Ober-Kirchenrath so segensreich geübt hat. Auch dieses Geschäft soll auf den neuen Ober-Kirchenrath übergehen oder, da er von jeder kirchenregimentlichen Thätigkeit streng fern zu halten, auf das Consistorium einer Provinzialkirche.

Ist hiermit aber die über alle Provinzial-Kirchen sich erstreckende generelle Thätigkeit der oberen Behörde erschöpft? Können außer den schon oben bezeichneten Fällen, alle mit der Oberaufsicht verbundenen Angelegenheiten der Provinzialconsistorien und Provinzialsynoden frei überlassen werden, ohne daß das Bewußtsein der Verbindung in Einer Landeskirche verloren geht? Wird nicht vornehmlich die Wirksamkeit einer obersten Behörde bei der Ordi-

nation, bei den Kirchenvisitationen, ja bei dem Synodalwesen überhaupt völlig unentbehrlich?

Es ist nicht unsere Absicht, eine alle Einzelnheiten der kirchlichen Verwaltung erschöpfende Betrachtung anzustellen. Wir dürfen nur die ressortmäßig dem gegenwärtigen Evangelischen Ober-Kirchenrathe zustehenden Functionen mit den dem Obertribunal nach den Wünschen des Verfassers zu überweisenden Geschäfte vergleichen, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß das begehrte Self-government der Provinzial-Kirchen, ihrer Consistorien und Synoden, durch die fortdauernde Thätigkeit des Ober-Kirchenraths in Verbindung mit der Landessynode oder, während dieselbe nicht versammelt ist, mit einem Ausschusse derselben nicht gehemmt wird, soweit jede Provinzialkirche sich innerhalb ihres Kreises bewegt. Die Schwierigkeiten, welche dem Evangelischen Ober-Kirchenrathe bisher entgegenstehen, müssen von selbst schwinden, sobald die reformirte Neubildung erfolgt ist. Die Bedenken wegen der Dotation (vgl. S. 81. 93) sind dann gehoben, die physische Möglichkeit wird ihm dann nicht mehr gebrechen (S. 37) und ebensowenig die Rechtsbeständigkeit gegenüber den neu erworbenen Provinzen, das innere Mandat (a. a. O.), sobald sich die Repräsentation der Kirche mit dem Landesherrn, welcher seine Autorisation ertheilt, darüber geeinigt hat.

Auch hierbei berufen wir uns auf die beiden westlichen Provinzial-Synoden, welche im Jahre 1851 nach reiflicher Erwägung ihre desfallsigen Vorschläge gemacht und in der von ihnen revidirten Kirchenordnung die Paragraphen 159—161 festgestellt haben. (Man sehe die VII. rheinische Provinzialsynode, S. 528, verb. S. 238 ff.)

„Als Glied der evangelischen Landeskirche behauptet die evangelische Kirche von Rheinland und Westfalen zwar ihre provinzielle Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit in Lehre, Cultus und Verfassung, erfüllt aber im Bewußtsein des von der Landeskirche ihr zufließenden Segens willig jede Verpflichtung, welche, unbeschadet jener Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit, der auf der Einheit des Bekenntnisses ruhende organische Zusammenhang mit der Landeskirche ihr auferlegt."

„In diesem Sinne wird sie eine von der höchsten Staatsverwaltung geschiedene, rein kirchliche, Inneres und Aeußeres (Interna und Externa) umfassende, höchste Verwaltungsbehörde, und als gesetzgebendes Organ der Landeskirche eine auf organischer Vertretung der Kirche ruhende Landessynode anerkennen."

„Die evangelische Kirche von Westfalen und Rheinland ist ihrerseits bereit, einer sich bildenden deutschen evangelischen Gesammtkirche, soweit dieselbe durch ihr Bekenntniß und ihre Verfassung die Möglichkeit eines gesegneten Zusammenwirkens in Aussicht stellt, im Zusammenhange mit der Landeskirche sich anzuschließen."

Zugleich hatte die rheinische Synode (a. a. O., S. 243 ff.) beschlossen, daß sie „aus dem Gesichtspunkte geschichtlichen Zusammenhanges, der Einheit und Freiheit der Entwickelung der Landeskirche, aus dem sittlichen Motiv und der Liebe des evangelischen Königs zur evangelischen Kirche .... eine bevorzugte Stellung dem evangelischen Könige in der evangelischen Kirche zuerkenne" und dabei voraussetze, „daß die Entschließungen und Entscheidungen des Königs .... in Verbindung mit der obersten kirchlichen Behörde erfolge, welche selbst zugleich auf dem erklärten Vertrauen der Gemeinde und Synode ruhe." Als solche Rechte werden dann bezeichnet:

1) das Recht, den Landes- und Provinzialsynoden durch einen Stellvertreter evangelischer Confession beizuwohnen, welcher zu jeder Zeit das Wort ergreifen darf;
2) das Recht der Bestätigung aller Beschlüsse der Landes- [und Provinzial-] Synoden auf Vortrag der obersten Kirchenbehörden;
3) das Recht der Wiederbesetzung der in den Provinzialconsistorien und der obersten Kirchenbehörde erledigten Stellen auf Präsentation durch kirchliche Organe.

Wir unterlassen es, diesen mit großer Umsicht abgefaßten Beschlüssen, denen nach unserer obigen Ausführung wir uns anzuschließen kein wesentliches Bedenken haben, noch Weiteres hinzuzufügen, wir gehen auch nicht weiter auf Vorschläge über die Bildung der Landessynode selbst ein, indem die Bemerkung genügen mag, daß die Zahl derselben natürlich eine mäßige sein muß, wenn auch doppelt so groß, als die vom Verfasser proponirte

Kirchenconvocation u. A. m., und erklären nochmals als Resultat dieser Ausführung:

„Die von dem deutschen Theologen gemachten Vorschläge über Aufhebung des kirchenregimentlichen Princips der Union und ihre Ersetzung durch eine Conföderation, die Aufhebung des Kirchenregiments des evangelischen Königs und der obersten Kirchenbehörde, des Evangelischen Ober-Kirchenraths, und die an deren Stelle proponirte absolute Freistellung der einzelnen Provinzialkirchen, sowie die Begründung eines rein richterlichen, kirchlichen Obertribunals und einer nur berathenden kirchlichen Convocation, sind nicht geeignet, die Einheit der evangelischen Kirche Preußens zu erhalten, sondern involviren eine Zerstörung der evangelischen Landeskirche. — Die Fortdauer der evangelischen Landeskirche des ganzen preußischen Staates hängt vielmehr davon ab, daß die Union in ihrem ganzen bisherigen Bestande unberührt bleibe, so daß auch die der Union nicht Beitretenden innerhalb der Landeskirche ihre geeignete Stelle finden können, daß die Central-Organe conservirt, ergänzt und also eingerichtet werden, daß den einzelnen Provinzialkirchen die zu ihrer segensvollen Wirksamkeit unentbehrliche relative Selbständigkeit zu Theil werde.“

Im Januar 1867.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1867, viertes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1867.

Kirchenconvocation u. A. m., und erklär
dieser Ausführung:

„Die von dem deutschen
Vorschläge über Aufhebun
lichen Princips der Union
eine Conföderation, di
regiments des evangel
Kirchenbehörde, des
raths, und die an
Freistellung der
die Begründun
Obertribunal
lichen Conv
der evang
dern un
Landes
Land
viel
bis
di

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Das geschichtliche Problem des Römerbriefs

mit besonderer Rücksicht auf den neuesten Lösungsversuch [a]) erörtert

von

D. **Willibald Beyschlag.**

Unleugbar ist die Forderung der grammatisch-historischen Auslegungsmethode, daß jedes biblische Buch irgendwie als Erzeugniß bestimmter geschichtlicher Verhältnisse begriffen werde, von der neueren sonst so hochverdienten Exegese gerade an dem Buche, mit dem sie sich mit besonderer Vorliebe beschäftigt hat, am Römerbrief, bisher nur unvollkommen erfüllt. Nachdem die im vorigen Jahrhundert aufgekommene zeitgeschichtliche Auffassung der heiligen Schriften mit dem Lieblingsbuch der evangelischen Kirche einige ungeschickte Versuche angestellt hatte, ist in dem unseren die Auslegung — und zwar von dem epochemachenden Tholuck'schen Commentar an ziemlich einmüthig — zu der altprotestantischen Auffassung des Briefes als einer nur eben in Briefform eingekleideten paulinischen Dogmatik einigermaßen zurückgekehrt. Tholuck, Olshausen, de Wette, Meyer verkennen zwar nicht, daß der Heidenapostel an der Gemeinde der Welthauptstadt ein ganz besonderes Interesse haben mußte, und insofern motiviren auch sie es historisch, daß er die einzige planmäßige und zusammenhangende

---

a) Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde. Eine kritische Untersuchung von D. W. Mangold, Professor der Theologie zu Marburg. Marburg 1866.

Darlegung seiner Heilslehre, die er zu Papier gebracht, gerade der römischen Gemeinde gewidmet hat, und keiner andern. Indem sie aber diese Gemeinde als eine ihrem überwiegenden Bestande nach nicht nur national-heidnische, sondern auch paulinisch-gerichtete denken, dieselbe von Schülern und Freunden des Apostels gestiftet oder doch geleitet sein lassen, entziehen sie sich selbst die Möglichkeit, die unleugbar antithetische und antijudaistische Form, in welcher jene Heilslehre in den ersten acht Capiteln des Römerbriefs vorliegt, aus den concreten Zuständen und Bedürfnissen gerade dieser Leserschaft zu erklären. Genügt so die allgemeine Idee einer in Briefform gefaßten, den römischen Christen gewidmeten dogmatischen Abhandlung schon zur Erklärung des ersten Haupttheils nicht, wieviel weniger zu der des zweiten, zur Motivirung der Capitel 9 bis 11, in denen — formell ganz abrupt — ein neues und weit specielleres Thema auftritt; vielmehr fordert das nun vollends unverkennbare lebhafteste apologetische und polemische Interesse, von dem der Briefsteller bewegt wird, hier noch viel dringender den Nachweis ganz concreter Veranlassungen in Zustand und Denkweise der Leser. Daß man, anstatt in diesen Nachweis gründlich einzugehen, auch hier wieder bei der allgemeinen Voraussetzung stehen blieb, eine dogmatische Abhandlung, nur über das besondere, „anhangsweise" erörterte Thema der Gnadenwahl vor sich zu haben, das hat die Ueberwindung der berühmten, von Vielen noch heut für unlösbar gehaltenen Schwierigkeiten jenes zweiten Hauptabschnitts zum guten Theil verhindert. Der dritte, paränetische Haupttheil des Briefes nöthigte denn freilich zuletzt, sich über die concreten Verhältnisse der römischen Gemeinde einige Rechenschaft zu geben; aber was man wahrnahm, gab für die früheren Abschnitte kein besonderes Licht, weil es aus denselben seinerseits keines empfing.

Hier wie auf so vielen Punkten der theologischen Erkenntniß hat Baur's großartiger Versuch, die Geschichte des Urchristenthums von neuen, wenn auch, wie wir überzeugt sind, unhaltbaren Voraussetzungen aus zu construiren, sich das Verdienst einer epochemachenden Anregung erworben. In seiner berühmten Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs („Der Apostel Paulus", 1. Aufl., S. 334 ff.) findet es Baur von vornherein

durchaus „nicht wahrscheinlich, daß der Apostel ohne irgend eine besondere äußere Veranlassung, nur in der allgemeinen Absicht, eine umfassende und zusammenhangende Darstellung der Wahrheiten des Evangeliums zu geben, den Brief an die Römer geschrieben habe". „Man vergesse nicht", ruft er den Auslegern zu, „daß in jener Zeit Alles in einem erst werdenden, in steter rascher Entwicklung begriffenen Zustande war: man lebte noch ganz in der lebendigen Mitte der sich gestaltenden Verhältnisse, wurde durch die Macht der Ereignisse selbst von Schritt zu Schritt weitergeführt und konnte sich ebendaher noch nicht in der Lage sehen, mit ruhiger, gesammelter Reflexion, ohne einen besonderen äußeren Impuls, nur für den Zweck einer rein objectiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammenzufassen." Von diesem für die Betrachtung apostolischer Schriften schwerlich zu bestreitenden allgemeinen Gesichtspunkt aus kommt Baur dann, gemäß seiner eigenthümlichen Ansicht von einem judaistisch-paulinischen Grundgegensatz der apostolischen Zeit, zu folgender geschichtlichen Motivirung des Römerbriefs. In Rom, wenn irgendwo, müsse ein für die Entwickelung des Christenthums und der christlichen Kirche höchst wichtiger und bedeutungsvoller Gegensatz gegen die Lehre des Apostels hervorgetreten sein, welchem dieser mit aller Kraft seines Geistes entgegenzutreten sich berufen gesehen. Um diesen Gegensatz auszufinden, müsse man die seitherige Ansicht verlassen, die den Schwerpunkt des Briefs in den ersten acht dogmatischen Capiteln erblicke: derselbe sei vielmehr in den seither immer nur als Anhang behandelten apologetisch-polemischen Capiteln 9—11 zu suchen. Die hier erkennbare eigenthümliche Veranlassung des Briefes liege nämlich in dem so tief im Bewußtsein der Juden und Judenchristen wurzelnden religiösen Bedenken, daß, so lange nicht Israel als Nation an der Gnade Gottes in Christo Theil nehme, die Theilnahme der Heiden als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen das auserwählte Volk und ein Widerspruch gegen die ihm gegebenen Verheißungen erscheine. Um diesen tiefgehenden Widerspruch gegen seine Lehre, die Behauptung, daß um der Juden willen die Heiden von der Gnade des Evangeliums auszuschließen seien, gründlich zu widerlegen, hole

der Apostel in den ersten acht Capiteln seines Briefes so weit aus und erörtere die Frage, ob das Heil überhaupt eine particuläre oder eine universelle Bestimmung habe, auf einem nationalen Vorrecht oder einem allgemein-menschlichen Bedürfniß beruhe. — Natürlich setzt diese Auffassung des Römerbriefs einen wesentlich judenchristlichen Bestand der römischen Gemeinde voraus, und so bemüht sich denn Baur auch unter Beseitigung entgegenstehender Spuren theils aus der Gesammthaltung des Briefs, theils aus einzelnen Stellen desselben und allerlei dem zweiten Jahrhundert angehörigen geschichtlichen Anzeichen dieselbe als eine größtentheils nationaljüdische zu erweisen.

So hatte Baur die herrschende Ansicht vom Römerbrief geradezu auf den Kopf gestellt. Die Einwendungen gegen seine Auffassung lagen so nahe, daß sie zum Theil aus seiner eignen Schule heraus erhoben wurden. War denn Alles Trug und Sinnentäuschung, was die bisherigen Meister der Auslegung von einem überwiegend heidenchristlichen Bestand der Gemeinde aus dem Briefe herausgelesen? Machte der Römerbrief entfernt jenen polemischen Eindruck wie die Korintherbriefe oder gar der Galaterbrief, die einzigen, welche die Baur'sche Kritik als echt paulinisch zur Vergleichung übriggelassen? War es nicht eine unerhörte, durch keinerlei Geschichtszeugniß zu stützende Hypothese, daß die Judenchristen die Aufnahme der Heiden in's Reich Gottes nicht etwa an Bedingungen geknüpft, sondern geradezu verworfen haben sollten, bis Israel als Volk gläubig geworden sein würde? Endlich, war es natürlich, die ersten acht Capitel des Briefes, diese selbst bei Paulus an Großartigkeit unvergleichliche Lehrentwicklung zu einem bloßen dienenden Hebel für den zweiten, an Umfang und Inhalt weit untergeordneteren Brieftheil herabzusetzen? Baur selbst hat in späteren Ausführungen Manches von der ursprünglichen Schärfe seiner Aufstellungen nachzulassen sich gedrungen gefühlt; in der eben erschienenen zweiten Auflage seines „Paulus" ist in eingehenderer Entwickelung des paulinischen Gedankenganges der erste Haupttheil des Briefes mehr herausgehoben, auf manches dem zweiten Jahrhundert entnommene precäre Argument für den Judaismus der römischen Gemeinde verzichtet, vor Allem aber von dem Gegensatze der

römischen Christen gegen die paulinische Lehre und Wirksamkeit eine sehr ermäßigte Ansicht vorgetragen; — nicht um Ausschließung der Heiden vom Reiche Gottes, sondern allein um Aufrechterhaltung eines Primats des auserwählten Volkes in diesem Reiche habe es sich für die Römer gehandelt. Andererseits haben auch die Baur'schen Argumente nicht verfehlt, auf die theologische Welt einen ihrer wirklichen Stärke entsprechenden Eindruck zu machen: von Denen abgesehen, die wie Thiersch und Reuß ihre Ansichten der Baur'schen wesentlich nachbildeten, hat auch der Hauptvertreter der älteren Auffassung, Tholuck, in der fünften Auflage seines Commentars der Baur'schen Ansicht wesentliche Einräumungen gemacht. Es wird zugegeben, daß der judenchristliche Theil der Gemeinde, wenn auch in der Minderheit befindlich, auf die Haltung des Briefes wesentlichen Einfluß übe, und daß die gegensätzliche Beziehung auf's Judenthum, welche in der Lehrentwicklung des Apostels von Cap. 2—8 unverkennbar sei, aus der Rücksichtnahme auf theils vorhandenen, theils künftig befürchteten Judaismus entspringe. Aber ein klares Bild von der geistigen Physiognomie der römischen Gemeinde und insonderheit ihrer heidenchristlichen Mehrheit erhalten wir dabei doch nicht: wenn die Mehrzahl wirklich aus Heidenchristen bestand, wenn Freunde und Schüler des Paulus in der Gemeinde wirkten, wenn die judenchristliche Minderheit überdies von der mildesten Art war, wie Tholuck das Alles annimmt, so ist der ungemeine Aufwand von geistigen Mitteln, den der Apostel gerade hier zur Bekämpfung des Judaismus macht, nach wie vor ein unbegreifliches Räthsel. Auch hinsichtlich des zweiten Haupttheils (Cap. 9—11) möchte Tholuck den Einwendungen Baur's gerecht werden: er will ihn nicht mehr als einen bloßen Anhang, als eine dem Apostel nachträglich sich aufdrängende Betrachtung ansehen, sondern ihm im Organismus des Briefes eine wesentlichere Bedeutung und von Anfang vorbedachte Stelle zuerkennen und eignet sich deshalb die von Philippi genommene Wendung an, der Apostel habe zeigen wollen, wie das Christenthum nicht nur Heidenthum und Judenthum in sich aufzuheben, sondern auch Heidenwelt und Judenwelt in sich aufzunehmen bestimmt sei. Aber ist mit dieser immerhin eleganten Philippi'schen Wendung der Sache

Digitized by Google

wirklich geholfen? Von einer Aufhebung des Heidenthums und Judenthums als Religionen im Christenthum handelt schon der erste Theil nicht, sondern von der gleichen Bedürftigkeit und Fähigkeit der Heidenwelt und Judenwelt, durch's Evangelium gerettet zu werden, und die Cap. 9—11 motiviren nicht die gleichmäßige Aufnahme der Juden und Heiden in's Reich Gottes, sondern die einstweilige Ausschließung der Ersteren um der Letzteren willen. Mit allen solchen halben Zugeständnissen der älteren Ansicht an die Baur'sche, und eben solchen halben Zugeständnissen der letzteren an jene konnte das historische Verständniß des Römerbriefs nur verwirrend erschwert, nicht aber in's Reine gebracht werden. War die Baur'sche Ansicht des Briefes unannehmbar, so galt es, sie durch eine ebenso organisch durchgebildete, aber besser mit den Indicien des Briefes übereinstimmende Totalanschauung zu überwinden.

Von dieser Erkenntniß ist die 1858 erschienene Schrift des Erlanger Theologen Theodor Schott: „Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt", durchdrungen, und insofern bezeichnet dieselbe in der That einen Fortschritt der Untersuchung. Der Verfasser fühlt die ganze Unzulänglichkeit der herrschenden Behandlung und die große Ueberlegenheit des Baur'schen Gegensatzes gegen dieselbe, und so unternimmt er es, die letztere durch Aufnahme ihrer Wahrheitsmomente in eine andere Grundanschauung zu überwinden, also den Römerbrief ohne die Baur'schen Voraussetzungen vom apostolischen Zeitalter wahrhaft geschichtlich zu erklären. Indem er nun aber die herrschende Ansicht von dem heidenchristlich-paulinisirenden Charakter der römischen Gemeinde festhält und andererseits die Auffassung Baur's, nach welcher der Brief in den apologetisch-polemischen Kapiteln 9—11 seinen Höhepunkt hätte, wesentlich theilt, hat er sich selbst eine Aufgabe gestellt, die nur mit der höchsten Künstlichkeit zu lösen ist, nämlich die Aufgabe, den Römerbrief als eine an paulinische Heidenchristen gerichtete Apologie des paulinischen Heidenapostolats zu erklären. Der Apostel, der ja im Moment der Abfassung unseres Briefes im Begriff gewesen sei, das Arbeitsfeld des Orients mit dem des Occidents zu vertauschen, habe an der römischen Gemeinde, der im

Abendland einzig vorhandenen, seinen natürlichen Stützpunkt für diese neue Missionsthätigkeit gesucht. Um ihn aber wirklich in ihr zu finden, habe er die Gemeinde vor Allem von der Richtigkeit seines apostolischen Verfahrens überzeugen müssen, und diese Richtigkeit habe einem ernsten Zweifel insofern unterlegen, als durch die Verlegung der Mission in den Occident der gottverliehene Vorzug des israelitischen Volkes geschienen habe verleugnet zu werden. Der Orient nämlich, in welchem Paulus bis dahin gearbeitet, habe mit seiner zahlreichen jüdischen Diaspora noch immer als die weitere Atmosphäre des jüdischen Volkes, und die dortige Heidenmission als eine fortwährende Anreizung Israels, nicht dahinten zu bleiben, angesehen werden können; im Occident dagegen, der mit Ausnahme Roms gar keine Judenschaften umschlossen habe, sei dieser Gesichtspunkt nicht mehr anwendbar gewesen, und es sei daher hier die paulinische Mission im Widerspruch erschienen mit dem göttlichen Wort, nach welchem die Predigt des Heils erst von dem im vollen Genuß desselben stehenden auserwählten Volke aus zu den Heiden kommen sollte. So sei nun der Apostel in der bestimmten historischen Situation, in der er sich befinde, veranlaßt, den Römern auseinanderzusetzen „theils was in erster Reihe für sein heidenapostolisches Thun principiell maßgebend sei (Cap. 1—8), theils was ihm als Beweismittel dafür dienen könne, daß er wirklich mit seinem apostolischen Verfahren sich durchweg in Uebereinstimmung mit jenen echtevangelischen Principien befinde (Cap. 9—11)."

Man sieht, der Verfasser ist in eine theologische Schule gegangen, in welcher eine Ueberfülle von Spinngewebe-schaffendem Scharfsinn und ein empfindlicher Mangel an einfacher natürlicher Auffassung des Wirklichen zu Hause ist. Könnte die der Baur'schen Ansicht anhaftende Künstlichkeit und Gewaltsamkeit durch noch größere Unnatur und Künstelei überwunden werden, hier hätte Baur seinen Meister gefunden. Was sind das doch für unbegreiflich närrische Heidenchristen in Rom, die sich zwar des Heils in Christo für ihre Person seit Jahren dankbar erfreuen, aber es dennoch mit Gottes Wort in Widerspruch zu finden vermögen, daß Christus, ehe nicht ganz Israel sich bekehrt hat, zu weiteren Heiden gebracht wird; die, während zwölf Apostel unter den Juden thätig sind

und bleiben, daran Anstoß nehmen können, daß ein einziger die Juden dahinten läßt, um sich zu ihnen und ihren Brüdern zu wenden! Und was ist das für ein unbegreiflich unpraktischer Paulus, der, um ein so absurdes, erst durch modernste Exegese aus dem A. T. herauszulesendes und überdies nur erst als möglich befürchtetes Vorurtheil zu widerlegen, sich hinsetzt und seine ganze Gedankenarbeit über die höchsten praktisch-religiösen Probleme Lesern, die über diese Dinge mit ihm ganz derselben Ueberzeugung sind, acht Capitel hindurch auseinandersetzt, ehe er einigermaßen auf deren mögliches Bedenken kommt! Denn daß bei Schott, wiewohl er es nicht Wort haben will, der Schwerpunkt des Briefes noch viel entschiedener als bei Baur in die Capitel 9—11 fällt, liegt auf der Hand: sind bei Baur die ersten acht Capitel wenigstens dadurch praktisch motivirt, daß nach ihm die judaistische Befangenheit der Römer durch dieselben aus tiefstem Grunde gehoben werden soll, so schweben sie einer Gemeinde gegenüber, wie Schott sie sich denkt (vgl. S. 100), erst recht in der Luft. Wir unterlassen es, die außerhalb des Briefes wurzelnden Voraussetzungen, von denen Schott ausgeht, die wunderliche Auffassung der Orientmission des Paulus als einer indirecten Judenmission, die geschichtlich und biblisch unhaltbare Distinction zwischen Orient und Occident in ihrem Verhältniß zu Israel in nähere Prüfung zu nehmen, da in dieser Hinsicht der neueste Bearbeiter des Problems an dem Schott'schen Buche eine ausreichende Kritik bereits geübt hat.

Hatte somit der Schott'sche Versuch zur Ueberwindung Baur's, zahlreicher mit unterlaufender richtigen Bemerkungen ungeachtet, im Ganzen doch nur dazu dienen können, die Stärke der Baur'schen Aufstellung zu bewähren, so war es natürlich, daß die nächste Bearbeitung des Problems sich wieder wesentlich auf Baur's Seite stellte und nur durch gelinde Modification der Baur'schen Ansicht dasselbe zu lösen suchte. Es ist dies die Richtung, in der sich die soeben erschienene Schrift von Mangold: „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde", bewegt. Mangold tritt zunächst hinsichtlich des wesentlich judenchristlichen Bestandes der Gemeinde gegen Schott wieder auf die Seite Baur's, indem er dieselbe aus der römischen Judenschaft sich entwickeln und in ihrem überwiegend

nationaljüdischen Bestand auch durch die Judenverbannung unter Claudius nicht auf die Dauer alterirt werden läßt. Innerhalb des Briefes findet er den Hauptbeweis hiefür in den Capp. 9—11, die auch ihm den Schwerpunkt des Briefes enthalten: die hier behandelten Fragen seien zwar auch für Heidenchristen nicht ohne theoretisches Interesse, aber Herzens- und Lebensfragen nur für Judenchristen gewesen. Zwar seien es nicht die von Baur der römischen Gemeinde zugeschriebenen ebionitischen Prätensionen wider die Heidenmission, was Paulus hier bekämpfe, wohl aber das Bedenken frommer Judenchristen, ob auch die Heidenmission ein Werk aus Gott sei, wenn sie gegen die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes hinsichtlich seiner dem Volk Israel gegebenen Verheißungen verstoße. Zu dieser Bekämpfung veranlasse den Apostel der Wunsch, für seine fortan in Rom und über Rom hinaus (1, 15; 15, 24) zu betreibende occidentalische Mission an der römischen Gemeinde einen festen Stützpunkt zu gewinnen; das *χάρισμα πνευματικόν*, welches er nach 1, 11 den Römern mitzutheilen wünsche und auf dessen wirklicher Mittheilung seine Hoffnung beruhe, von ihnen sowohl in Rom als nach Spanien hin in seinem Missionswerk Unterstützung zu finden, sei eben eine zum Fallenlassen aller judenchristlichen Bedenken gegen die Heidenmission führende Förderung ihrer Erkenntniß. Und da der judenchristliche Anstoß an seiner Wirksamkeit einmal seine Lehre betreffen konnte, insofern dieselbe die gottverliehenen Vorzüge Israels als nichtig behandelte, und zweitens seine Missionspraxis, insofern sie von Israel absehend wesentlich auf die Heiden ging, so habe der Apostel wider dieses doppelte Bedenken die beiden, demnach zu coordinirenden, Hauptheile seines Briefes, Cap. 1—8 und Cap. 9—11 zu richten gehabt. Die Hauptunterschiede der Ansicht Mangold's von der ursprünglichen Baur'schen sind demnach einmal seine mildernde Fassung des in Rom gegen Paulus vorausgesetzten judaistischen Gegensatzes, eine Abmilderung, die, wie gesagt, auch Baur selbst in seiner inzwischen erschienenen zweiten Ausarbeitung des „Paulus" hat eintreten lassen, und dann die bessere Begründung, die er der Baur'schen Ansicht aus des Apostels eigenen Aussagen über die Veranlassung seines Sendschreibens und den Zweck seines angekündigten Besuches unterbaut zu haben sich bewußt ist (vgl. S. 87).

Wenn nun Baur, Schott und Mangold bei allen sonstigen Abweichungen in dem einen Hauptpunkt zusammenstimmen, den Zweck des Römerbriefs in eine Rechtfertigung des paulinischen Heidenapostolats zu setzen, so scheint es fast, als wäre eben dies, gegenüber der älteren Auffassung des Briefes als einer um ihrer selbst willen geschehenen Darlegung der paulinischen Heilslehre, als der gesichertste Ertrag der neueren Untersuchungen zu betrachten. Dennoch müssen wir gerade an diesem Punkt unsern Widerspruch einsetzen und jener übereinstimmenden Fassung gegenüber das Wahrheitsmoment jenes Tholuck'-de Wette'schen Gesichtspunkts vertreten. Wir verkennen nicht, daß in jener Definition etwas Richtiges liegt, das seine Anerkennung fordert, ebensowenig als wir die Unzulänglichkeit der älteren Fassung verkannt haben, aber die zutreffende Definition des Zwecks des Römerbriefs ist diese „Rechtfertigung des paulinischen Heidenapostolats" nimmermehr. Zum Ersten lauten die eigenen Erklärungen des Apostels, wie er sie am Eingang und Ausgang seines Briefes gibt, keineswegs danach, als ob er den Lesern lediglich ihre Bedenken gegen eine an Anderen zu übende Mission benehmen wollte. Ihnen selbst ein χάρισμα πνευματικόν mitzutheilen εἰς τὸ στηριχθῆναι αὐτούς ist, wie er gleich anfangs sagt (1, 11), sein sehnlichster Wunsch; sie selbst „erinnert" zu haben, d. h. wie das unmittelbar Vorhergehende zeigt, in aller Trefflichkeit, Erkenntniß und Tugend zu fördern gesucht zu haben, ist er am Schluß seines Briefes (15, 15) sich bewußt, und beide Male fügt er hinzu, daß er sich ebenhiezu durch sein Heidenapostolat verpflichtet und berechtigt fühle (1, 13—15; 15, 15—16), zum sicheren Zeichen, daß ihm nicht blos die Rechtfertigung desselben in den Augen der Römer, sondern vor allem die Ausübung desselben an ihnen selbst am Herzen gelegen. — Das Zweite, was wir einzuwenden haben, ist, daß gerade in den Capiteln, auf welche jene Definition des Briefzweckes ganz vorzugsweise sich stützt, in den Capiteln 9—11 der Gedanke der paulinischen Heidenmission gar nicht der dominirende ist. Nicht die Missionspraxis des Apostels, sich von den Juden ab- und den Heiden zuzuwenden, sondern die Gnadenwahl Gottes, die Juden für jetzt gegen das Evangelium zu verstocken und die Heiden demselben zuzuführen,

Digitized by Google

ist bekanntlich das Thema dieser Capitel: die Mission kommt in denselben nur in untergeordneter Weise und zwar als Heidenmission lediglich in der Stelle 11, 13—14, im 10. Capitel dagegen (V. 12—18) als unterschiedslos auf die Juden wie auf die Heiden gerichtete vor [a]). Nun hängen zwar die Missionspraxis des Apostels und die Gnadenwahl Gottes mit einander zusammen, keineswegs aber ist die letztere nur ein anderer Ausdruck für die erstere, wie es denn auch durchaus nicht die Praxis des Apostels war, die Juden zu übergehen und sich ausschließlich an die Heiden zu wenden (vgl. Röm. 1, 16; 11, 14. 1 Kor. 9, 20, — Stellen, durch welche die Darstellung der Apostelgeschichte von seinem Verhalten gegen die Juden wesentlich bestätigt wird). — Endlich aber setzen sich doch die Kapitel 1—8 bei einer unbefangenen Betrachtung immer wieder einer so engen Bestimmung des Briefzweckes entgegen. Auch in ihnen ist (abgesehen vom Proömium) von dem Heidenapostolat als solchem nicht weiter die Rede und doch liegt eine bloß indirecte Erörterung eines Themas und Bestreitung eines Gegensatzes durchaus nicht in der Art unseres Apostels. Wären diese Capitel in der That gegen ein in Rom waltendes Bedenken wider sein Heidenapostolat gerichtet, so würde er dieses Bedenkens, wenn nicht von vornherein, so doch im Verlauf einer so eingehenden Erörterung doch irgend einmal ausdrücklich erwähnen, gerade so, wie er in den Korintherbriefen jedesmal die in der Gemeinde liegende concrete Veranlassung seiner Erörterungen wenigstens beiläufig erwähnt. Wir wollen nicht ausführen, welch ganz anderer Gedankengang unter Voraussetzung jenes Briefzweckes wahrscheinlich wäre, wie der Apostel dann schwerlich versäumen würde, von

a) In beiden Stellen freilich bemüht sich Mangold, den Zusammenhang dessen was der Apostel zur Förderung der Leser thut mit seinem Heidenapostolate anders zu wenden, aber offenbar unter dem Druck der bereits vorgefaßten Meinung. Auf die Stelle 15, 15—16 kommen wir unten des Näheren zurück; 1, 11—13 anlangend, so können wir nicht finden, daß der Apostel V. 13 zu etwas ganz Anderem übergehe, weil er mit *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* anfängt; vielmehr will er V. 13 nur das persönliche Interesse näher motiviren, das er V. 11 gegen die Römer geäußert und dem doch die Thatsache zu widersprechen schien, daß er nie zu ihnen nach Rom gekommen war.

seiner wunderbaren Berufung und besonderen göttlichen Weisung an die Heidenwelt zu reden: jedenfalls ist unleugbar (und auch innerhalb der Baur'schen Schule von Schwegler und Köstlin anerkannt), daß, wie der erste Haupttheil des Römerbriefs uns vorliegt, der Aufwand von Mitteln zu dem vorausgesetzten Zweck außer Verhältniß steht. Namentlich von Cap. 6 an, wo nach der vollendetsten Durchführung des Universalitätsgedankens, der Parallelisirung von Adam und Christus, ein neuer Anlauf genommen wird, um die seither aus rein religiösem Gesichtspunkt betrachtete evangelische Heilslehre nun auch unter den sittlichen Gesichtspunkt zu stellen und auch von diesem aus der Gesetzesreligion gegenüber als die vollkommene zu erweisen, stehen, wie Mangold zugeben muß, die Ausführungen des Apostels mit der „Rechtfertigung seines Heidenapostolats" nur in einer so weitläufigen Verwandtschaft, daß man schon entschieden in einer anderweitigen Gesammtauffassung des Briefes gefangen sein muß, um sich hier nicht einer um ihrer selbst willen unternommenen Darlegung der paulinischen Heilslehre gegenüber zu fühlen.

So wird eine unbefangene Betrachtung dem ersten und gewichtigsten Theile des Briefes gegenüber doch immer wieder auf die Tholuck'-de Wette'sche Auffassung, auf die Idee einer „dogmatischen Abhandlung" zurückgewiesen. Und warum sollte es unthunlich sein, dieselbe mit einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung unseres Briefes zu reimen? Es handelt sich ja nur darum, nachzuweisen, daß eben die in lebendigem Fluß begriffene Entwickelung der Dinge, eben die concreten geschichtlichen Verhältnisse, aus denen nach Baur's vollberechtigter Forderung auch unser Brief zu erklären ist, hier einmal eine planmäßige Darlegung der paulinischen Heilspredigt erfordert haben, und achtet man auch nur auf den einen Unterschied des Römerbriefs von den Briefen an die Korinther und Galater, daß er an eine Gemeinde gerichtet ist, der Paulus nicht wie jenen mündlich gepredigt hat, so muß die Möglichkeit, daß gerade die geschichtlichen Verhältnisse ihn gedrängt, hier schriftlich zu thun, was er anderswo mündlich gethan, im Allgemeinen jedenfalls einleuchten. Was aber den Baur'schen Einwand angeht, daß dann immer Cap. 9—11 ein bloßes Anhängsel bleibe, so haben wir freilich bereits

eingeräumt, daß dieser Abschnitt eine concrete geschichtliche Veranlassung zu seiner Erklärung erheische, aber dagegen müssen wir doch Verwahrung einlegen, daß es nöthig sein soll, denselben mit dem vorhergehenden Brieftheil unter einen und denselben Grundgedanken zu fassen. Dies verlangen heißt die Briefnatur unseres Sendschreibens nicht minder verkennen, als wenn man dasselbe zu einem von allen concreten Verhältnissen der Leser abstrahirenden dogmatischen Tractat macht. Die Briefform als solche hat es an sich, auch ganz heterogene Dinge nacheinander abhandeln zu können, deren Einheit lediglich in der Individualität und Situation des Schreibers oder Empfängers liegt, und so wenig es thunlich ist, den dritten, paränetischen Theil unseres Briefes mit dem zweiten, oder Cap. 1—4 des ersten Korintherbriefs mit Cap. 5—6, oder Cap. 7 desselben mit Cap. 8—10 unter einen gemeinsamen Grundgedanken zusammenzufassen, ebensowenig ist es berechtigt, das Nämliche hinsichtlich des ersten und zweiten Theils des Römerbriefs zu fordern.

Die wesentliche Einheit eines Briefes, sagten wir eben, liegt lediglich in der Individualität und Situation des Schreibers oder Empfängers. Nun werden, wie in den meisten Fällen, so auch in unserem, Beide, Schreiber und Empfänger, in Betracht kommen; aber die Frage nach Individualität und Situation des Empfängers ist beim Römerbrief jedenfalls die wichtigere und schwierigere, weil es die Frage nach der unbekannteren Größe ist, und so gilt es vor allen Dingen, von der römischen Gemeinde ein möglichst richtiges und deutliches Bild zu gewinnen. Da ist es denn sehr bemerkenswerth, daß über diesen entscheidenden Punkt die Ansichten der Forscher sich bis heute diametral entgegenstehen. Zwar räumt die eine Ansicht das Vorhandensein einer judenchristlichen Minorität in der Gemeinde ein, der in Cap. 14—15 zur Duldung empfohlenen ascetischen „Schwachen", ebenso wie die andere Ansicht das Dasein eines heidenchristlichen Bruchtheils, der 11, 13 ausdrücklich als solchen angeredeten ἔθνη; aber den Hauptbestand der Gemeinde, dessen geistige Bedürfnisse die Gesammtanlage und -haltung des Briefes bedingen, denkt Baur ebenso entschieden judaistisch, als Tholuck, de Wette, Neander heidenchristlich nach Abkunft und Denk-

Digitized by Google

art. Der Gegensatz spitzt sich zu in den Argumentationen von Schott und Mangold, welche großentheils aus denselben Stellen und Abschnitten des Briefes der eine den entschieden heidenchristlichen, der andere den entschieden judenchristlichen Charakter der Gemeinde zu erhärten bemüht sind: keiner von beiden freilich, wie wir sagen müssen, mit voller Unbefangenheit; sondern weil in der That für jede von beiden Ansichten einige schlagende Anzeichen da sind, werden auch die gegentheiligen Erscheinungen des Briefes gewaltsam mit diesen Anzeichen in Einklang gebracht. Läßt sich nicht schon aus diesem wunderlichen Stand der Untersuchung vermuthen, daß hier ein Räthsel ganz eigenthümlicher Art vorliege und nur eine solche Lösung desselben die richtige sein könne, welche beiderlei Anzeichen und Beweisführungen gerecht wird? Beachtet man, wie am Eingang und am Schluß unseres Briefes der Apostel sein Heidenapostolat als den Rechtstitel betont, den er habe, an die Römer zu schreiben (1, 5; 15, 16), wie er das aber beide Male thut unter gleichzeitiger Betonung der heiligen Schriften Israels, in denen Inhalt und Richtung dieses Apostolats begründet sei (1, 2; 16,26), so muß schon das darauf führen, daß der Charakter der römischen Gemeinde ein eigenthümlich zweiseitiger gewesen, ein solcher, der dem einen Gesichtspunkt ebensoviel Anwendung auf dieselbe verstattete als dem andern. Wir wollen unsere Lösung des Räthsels hier gleich im voraus aussprechen: die römische Gemeinde ist in ihrem wesentlichen Bestande als eine der *Abkunft* nach *heidenchristliche*, aber der *Denkart* nach *judenchristliche* vorzustellen, als eine Gemeinde, deren Hauptbestand von nationalrömischen Proselyten des Judenthums gebildet ward. Ehe wir diese Behauptung, die vielleicht auf den ersten Blick den Eindruck historischer Unwahrscheinlichkeit macht, *geschichtlich* zu begründen suchen, wollen wir sie nach ihren beiden Seiten hin aus den Spuren, die der Brief selbst darbietet, *exegetisch* erhärten.

Zunächst die heidnische, nationalrömische Abkunft. Mit Recht haben die bedeutendsten Ausleger sich für dieselbe vor Allem auf den Eingang des Briefes berufen, während freilich Schott, in dem Bestreben das paulinische Heidenapostolat nur vor den Römern *rechtfertigen*, ja nicht an ihnen *üben* zu lassen, sich hier mit

Mangold zusammen auf den gegentheiligen künstlichen Auswegen befindet. Wenn der Apostel 1, 5 — 6 nach Hervorhebung seiner ἀποστολὴ εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν fortfährt: „ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ“, so kann das auf natürliche Weise nur gedeutet werden „zu denen auch ihr Römer gehört, nur nicht mehr als unbekehrte Heiden, sondern eben als Heidenchristen“, und die gegnerische Behauptung, es sei das eine nichtssagende Bemerkung, ist gerade so treffend, als wenn man es nichtssagend finden wollte, heute die Bayern oder Schwaben daran zu erinnern, daß auch sie Deutsche seien. Die Schott'sche Deutung des ἐν οἷς κ. τ. λ., „in deren Mitte auch ihr römische Christen lebet“ ist eine entschieden gesuchte und setzt einen ganz absonderlichen Nexus zwischen dem paulinischen Heidenapostolat und den römischen Lesern voraus, der ausgesprochen sein müßte, um verstanden zu werden; während der Zusammenhang „weil ich aller Heiden Apostel bin, bin ich auch eurer“ keiner weiteren Erläuterung bedurfte. Auf diese künstliche Deutung Schott's scheint auch Mangold's Behauptung hinauszulaufen, der Apostel begreife die römischen Judenchristen aus geographischen Gründen unter die ἔθνη (S. 76), — wenn damit nicht gar die monströse Behauptung aufgestellt werden will, der Apostel habe die Juden in Rom geradezu „Heiden“ geheißen. Mangold beruft sich für diese Rubricirung der römischen Juden unter die Heiden (— dem Beleidigendsten, was Paulus sogleich im Eingang seines Briefes dem jüdischen Gefühle irgend hätte anthun können —) darauf, daß Paulus bei der Arbeitstheilung mit den Uraposteln Gal. 2, 7—9 ἔθνη nicht ethnographisch, sondern geographisch gefaßt habe. Abgesehen davon, daß Paulus seinen römischen Lesern nicht hätte zumuthen können, mit einem so absonderlichen von ihm eingeführten Sprachgebrauch bekannt zu sein, ist diese Behauptung in sich selbst unhaltbar. Die Arbeitstheilung Gal. 2, 7 — 9 ward von den Aposteln im Hinblick auf das beiderseitige besondere Charisma zur Juden- oder Heidenbekehrung vorgenommen (Gal. a. a. O.). Daß dies Charisma aber sich nach den Nationen, nicht nach den Territorien bestimmte, bedarf keines Beweises [a]). — Ueberdies, was

a) Ein Anderes ist es, einzuräumen, daß jene Arbeitstheilung insofern auch eine geographische gewesen, als natürlich Paulus die unter den Heiden zer-

helfen alle diese Künsteleien mit den Worten 1, 6, da spätere Stellen des Proömiums noch viel nachdrücklicher reden? Wenn der Apostel V. 13 das Ziel seiner langjährigen Sehnsucht, persönlich zu den Römern zu kommen, mit den Worten ausdrückt: *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*, — kann es eine unzweideutigere Einreihung der Leser in die Heidenwelt geben? Auch hier bedient sich Mangold der Ausflucht, das *ἐν ὑμῖν* nur als eine Art von geographischer Bezeichnung zu nehmen. Daran ist so viel wahr, daß Paulus, der ja allerdings in Rom nicht blos Bekehrte fördern, sondern auch Unbekehrte gewinnen wollte, die römischen Christen hier anredet als Repräsentanten des römischen Volkes überhaupt, so wie auch wir zu einem kleinen mit uns in persönlichen Beziehungen stehenden fremdländischen Kreise sagen können „Ihr Engländer, Ihr Franzosen"; aber es leuchtet ein, daß die Leser nur dann Repräsentanten des römischen Volkes sein konnten, wenn sie wirkliche Römer, nicht blos in Rom wohnende Juden waren. Rein geographische Bezeichnung aber ist auch das *καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* nicht, welches ja nicht von bloßen Heiden**ländern** mit Rücksicht auf dort wohnende vielleicht nichtheidnische Menschen, sondern ganz einfach von Heiden**völkern** als Missionsgebieten des Apostels redet: mithin kann ebensowenig das *ἐν ὑμῖν* blos den geographischen Bereich der Angeredeten, sondern muß diese selbst bezeichnen, als Leute, die wenn sie *τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* gegenübergestellt werden, unleugbar selbst zu den *ἔθνη* gehören. — Aber der Apostel kommt nochmals und wo möglich noch unzweideutiger auf die heidnische Nationalität seiner Leser zurück. Wenn er fortfährt: *Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί· οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον, καὶ ὑμῖν, τοῖς ἐν Ῥώμῃ, εὐαγγελίσασθαι*, so läßt sich hier wiederum nicht leugnen, daß er seine Leser unter die Kategorieen „Griechen" und „Barbaren" u. s. w., d. h. wie Mangold selbst bekennt, unter Bezeichnungen der Heidenwelt als solcher

streuten Juden und Petrus die unter Juden vereinzelten Heiden nicht zu übergehen verbunden war. Aber der ethnographische Gesichtspunkt ist durchaus der erste, der geographische nur secundär.

subsumirt, und hier steht nun nicht einmal ein ἐν ὑμῖν, sondern ein unmittelbares ὑμῖν εὐαγγελίσασθαι! Wie man sagen kann, auch dies ὑμῖν habe „seine persönliche Beziehung aufgegeben und sei zur geographischen Bezeichnung geworden“ (Mangold, S. 84), ist mir völlig unverständlich; ich kann fassen, daß man einige Angehörige eines Volks anredet und dabei nicht blos sie allein, sondern ihr ganzes Volk meint, wie Paulus hier in der That thut; daß aber auch anstatt eines Volkes einige Leute angeredet werden könnten, die man nicht mitmeint und die zu diesem Volke gar nicht gehören, das — glaube ich — ist eine Annahme, die mit keiner Logik der Sprache zu vereinigen ist.[a]) Sollen die Römer trotzdem, daß Paulus sie mit allen Mitteln, welche menschliche Sprache an die Hand gibt, als ἔθνη charakterisirt, dennoch zu Ἰουδαῖοι gestempelt werden, so ist immerhin der Baur'sche Ausweg noch der gangbarste, anzunehmen, daß ἔθνη im ersten Capitel des Römerbriefs nicht „die Heiden“ im Gegensatz zu Israel, sondern „die Völker“ mit Einschluß Israels bedeute. Aber dann würde freilich V. 6 die große Wahrheit verkündigen, daß auch das jüdische Volk — ein Volk sei, wie es deren mehrere gebe, und V. 14 den Juden die schmeichelhafte Wahl lassen, sich entweder zu den Griechen oder zu den Barbaren zu zählen. Mangold hat selbst wohl gefühlt, wie unmöglich es sei, ἔθνη im 1. Capitel des Römerbriefs in einem andern Sinne zu nehmen als in allen folgenden, wo es den stehenden Gegensatz zu Ἰουδαῖοι bildet (vgl. 2, 14; vgl. V. 17; 3, 29 u. s. w.); aber er hätte diese haltlose Baur'sche Auskunft nicht durch eine andere ersetzen sollen, die noch viel haltloser ist.

Ein weiterer Beweis für die heidnische Abkunft der Leser liegt im 11. Capitel. Wenn Mangold behauptet, dies Capitel sei den Juden zum Troste geschrieben, so weiß ich nicht, in welcher Stelle das wahrzunehmen sein soll. Vielmehr wird Alles, was für die Juden Tröstliches in dem Capitel vorkommt, nicht ihnen, sondern

---

a) Freilich schreibt auch Schott über V. 15 wörtlich wie folgt: „Wir nun also halten ohne Schwanken die in V. 15 Angeredeten nicht für Christen, sondern für noch Unbekehrte, für heidnische Römer“ (a. a. O., S. 91). Desto schlimmer für den Ausleger, wenn er dergleichen exegetische Monstrositäten noch dazu „ohne Schwanken“ fertig bringt!

Digitized by Google

den Heiden gesagt, den Heiden zur Ermahnung (vgl. V. 17—25), nicht den Juden zum Trost. Dabei redet der Apostel seine Leser V. 13 ausdrücklich als ἔθνη an — ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν —, und zwar in einem so unleugbaren Gegensatze gegen das Judenvolk, daß hier auch Baur dem Worte ἔθνη seinen die Juden ausschließenden Sinn nicht abzusprechen vermocht hat. Er hilft sich mit der auch von Mangold gebilligten Auskunft, der Apostel rede hier eben die kleine in der Gemeinde vorhandene heidenchristliche Minorität an, und gerade weil er sich hier einmal ausnahmsweise an diese und nicht wie sonst an die judenchristliche Mehrheit wende, habe er dem ὑμῖν das sonst unmotivirte τοῖς ἔθνεσιν hinzugefügt. Allein das hinzugefügte τοῖς ἔθνεσιν motivirt sich ohne irgendwelchen Gegensatz gegen die Mehrheit der Gemeinde lediglich aus der besonderen Bedeutung, welche die heidnische Abkunft der Leser im Gedankenzusammenhang hat, und wenn man nun sieht, wie Paulus dieselben Leute, die er V. 13 als ἔθνη bezeichnet, auch im ganzen übrigen Capitel allein anredet, wie er allein an sie Mittheilungen richtet, die für Juden ein noch ungleich größeres Interesse hatten als für Heiden, ja wie er im ganzen Abschnitt Cap. 9—11 seine Leser nicht ein einziges Mal als Ἰουδαῖοι anredet oder sonst andeutet, daß sie zu dem von ihm fortwährend besprochenen israelitischen Volke gehören, vielmehr die Juden lediglich als seine Verwandten, nicht auch als Verwandten seiner Leser bezeichnet (9, 3), und als Beweis, daß Gott nicht ganz Israel verworfen habe, nur sich selber, nicht auch seine Leser anführt (11, 1), — so gehört doch ein starkes Vorurtheil dazu, diese Leser trotz alledem auf der Seite der immer nur in dritter Person besprochenen Ἰουδαῖοι und nicht auf der der wiederholt angeredeten ἔθνη zu suchen.

Endlich setzt auch das 15. Capitel die heidnische Nationalität der Leser in wiederholten Zeugnissen außer Zweifel.[a]) Wenn der Apostel hier V. 7—9 den heiden- und den judenchristlichen

a) Wir dürfen die haltlosen Angriffe Baur's auf die Echtheit dieses Capitels hier umsomehr übergehen, als auch Mangold dieselben mißbilligt und schon Hilgenfeld sie für unbegründet erklärt hat.

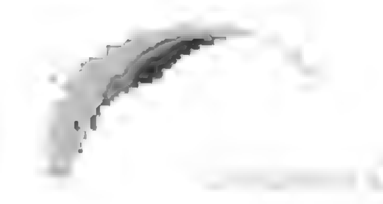
Theil der Gemeinde ausdrücklich als solche auffordert, sich mit einander zu vertragen, so erfahren wir hier zunächst mit klaren Worten, was schon das Vorhergehende vermuthen ließ, daß die „Schwachen“, die sich nicht getrauten Fleisch und Wein zu genießen, mit dem judenchristlichen Theil der Gemeinde, die „Starken“, welche zur Duldung solcher Schwachheit ermahnt werden, mit dem heidenchristlichen Theil zusammenfallen. Nun aber redet der Apostel 14, 1 geradezu die Gemeinde im großen Ganzen auf diese Pflicht der Duldsamkeit gegen die ἀσθενοῦντες τῇ πίστει an, und so folgt, daß jene „Schwachen“, d. h. also die Judenchristen, nur einen untergeordneten Bruchtheil der Gemeinde bildeten, die Gemeinde als großes Ganze dagegen in der Lage war Duldung zu üben, also identisch war mit dem heidenchristlichen Elemente. Dieser schon von Schott geltend gemachten Sachlage sucht nun Mangold dadurch eine seiner Ansicht günstige Wendung zu geben, daß er zwischen den 15, 1 als ἡμεῖς οἱ δυνατοί und den 14, 1 ohne besonderes Prädicat Angeredeten unterscheidet: jenes seien allerdings die Heidenchristen, welche aber zu den „Schwachen“, die er für ehemalige Essener erklärt, in einem schrofferen Verhältniß gestanden als die 14, 1 angeredete judenchristliche Gemeindemajorität. Allein diese Unterscheidung ist völlig unhaltbar. 15, 7 wiederholt sich fast buchstäblich das 14, 1 geredete Wort, zum sicheren Zeichen, daß der Apostel hier die 14, 1 begonnene, mit einem und demselben Gegensatz sich beschäftigende Erörterung schließe. Durch die Bezeichnung der mit Geduld zu Tragenden als der ἀσθενοῦντες τῇ πίστει ist auch schon 14, 1 die Mehrheit der Gemeinde implicite als die δυνατοί charakterisirt, und wenn nun dieser bereits in 14, 1 angedeutete Begriff 15, 1 ausdrücklich hervortritt, so können die hier genannten δυνατοί von der dort angeredeten Mehrheit der Gemeinde um so weniger verschieden sein und blos einen kleinen Bruchtheil bilden, als V. 2 sogleich mit einem ἕκαστος ἡμῶν fortfährt. Oder hätte etwa der Apostel, der 15, 1 mit jenem ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοί sich ausdrücklich mit einschließt, auch sich selber für einen „den Gegensatz gegen jene Schwachen auf die Spitze treibenden Heidenchristen“ gehalten? — Die andere im selben Capitel enthaltene Beweisstelle V. 15—16 haben wir be-

reits oben erwähnt. Wenn der Apostel hier schreibt: *τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν, ἀδελφοί, ἀπὸ μέρους, ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς, διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη*, so ist daraus mit Recht gefolgert worden, daß seine Leser zu den *ἔθνη* gehören müßten. Denn mag man das *εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη* V. 16 von dem vorhergehenden *διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι* abhängen lassen oder damit coordiniren; in beiden Fällen wird das Heidenapostolat des Paulus als dasjenige gedacht, dem er entspricht, wenn er die Römer ermahnt. Wenn Mangold das *διὰ τὴν χάριν κ. τ. λ.* übersetzt „im Interesse der Heidenmission, — als deren Sachwalter ich euch gegenüberstand", so hat diese an und für sich nicht eben naheliegende Erklärung schon das wider sich, daß für diesen Gedanken das apostolische Amt viel mehr als Aufgabe, denn als Gabe (*χάρις*) hätte bezeichnet werden müssen, noch mehr aber das, daß jenes *ἐπαναμιμνήσκειν*, welches durch *διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι* direct oder indirect näher bestimmt wird, das ermahnende „Erinnern", nicht Bezeichnung derjenigen neuen Erkenntnißmittheilungen sein kann, durch welche, nach Mangold's Ansicht, die Bedenken der Römer gegen die Heidenmission gehoben werden sollten.

Allen diesen mit Entschiedenheit für die heidnische Abkunft der Leser zeugenden Stellen, die sich leicht noch vermehren ließen (vgl. 16, 4 u. 26), tritt nur eine einzige gegenüber, welche eine jüdische Abkunft derselben anzudeuten scheint, die Stelle 4, 1, in welcher der Ausdruck vorkommt *Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν* [a]). Allein es ist nicht nur ganz denkbar, daß Paulus unwillkürlich diesen communicativen Ausdruck gewählt hat, wie auch Jeder von uns einem Kreise von Fremdlingen gegenüber unter Umständen sagen würde „unser Deutschland, unsere alten Kaiser"; es ist auch vollkommen zulässig, die Vaterschaft Abraham's proleptisch bereits im Sinne

a) Das im Namen des jüdischen Volkes gesprochene *προεχόμεθα*? in 3, 9 erklärt sich vollkommen befriedigend, wenn auch nur einige Juden in der Gemeinde waren; ja, der Apostel hätte so reden können, auch wenn er selbst der einzige Repräsentant des Judenthums im Verhältniß zu den Lesern gewesen wäre.

von V. 11, im geistlichen und daher universalistischen Sinne zu fassen. — Dagegen sind die Zeugnisse für die judenchristliche Denkart der Leser nicht minder gewichtig und zahlreich, wie die für ihre heidenchristliche Abkunft. Für wen anders, als für Leute judaistischer Denkart bedurfte es denn des Beweises, daß der Jude bei allen seinen heilsgeschichtlichen Vorzügen dennoch im Bereich der Sünde und der Gnade keinerlei Vorzüge besitze, daß Abraham der Vater nicht blos der *περιτομή*, sondern auch der *ἀκροβυστία* sei, falls dieselbe ihm im Glauben nacharte, daß das Gesetz zwischen den beiden Angelpunkten der Weltgeschichte, Adam und Christus, nur die Stelle eines untergeordneten Hebels der Entwickelung einnehme, und zwar an sich heilig, gerecht und gut sei, aber Andere nicht heilig, gerecht und gut zu machen vermöge? Der ganze erste Haupttheil des Briefes ist ja wie eine zusammenhängende Darlegung der paulinischen Heilslehre, so auch eine durchgängige Bekämpfung judaistischer Vorurtheile gegen dieselbe, und es ist ganz undenkbar, daß der Apostel diese antithetische Haltung völlig in's Blaue hinein durchführen sollte, ohne von einem bestimmten Bedürfniß seiner Leser dabei geleitet zu sein. Es ist nicht anders mit dem zweiten Haupttheil des Briefes, jener Theodicee in Betreff der zeitweiligen Verwerfung Israels: wer anders als Leute judaistischer Denkart, die sich gar nicht darein zu finden vermochten, daß das seit Jahrtausenden von Gott bevorzugte Volk nun auf einmal das von Gott zurückgesetzte sein sollte, konnten einer solchen Theodicee bedürftig sein? Was den dritten, paränetischen Theil des Briefes angeht, so müssen wir Mangold gegen Schott darin vollständig Recht geben, daß zwar das 12. Capitel für den heiden- oder judenchristlichen Charakter der Gemeinde irrelevant ist, dagegen im 13ten die Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit sich allein unter Voraussetzung einer judaistischen Denkart der Leser natürlich erklären. Nur ist jener schon von Christus in dem „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" bekämpfte falsche Theokratismus, der die Juden geneigt machte in der heidnischen Obrigkeit eine ungöttliche Macht zu erblicken, welcher man höchstens aus Noth unterthan sein dürfe, nicht minder begreiflich bei christianisirten Proselyten des Judenthums, die sich nicht nur als Ein-



verleibte des auserwählten Volkes empfinden gelernt hatten, sondern auch das Bewußtsein ihrer Freiheit in Christo, den elenden und dabei abgöttisch verehrten Cäsaren gegenüber, leicht auf's politische Gebiet übertrugen.

Außer diesen allgemeinen Anzeichen haben wir aber auch im 7. Capitel unseres Briefes das ausdrückliche Zeugniß, daß die Leser aus der Schule des Gesetzes, also des Judenthums, zum Evangelium gekommen waren. Wenn Paulus 7, 1 parenthetisch bemerkt: γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ, so heißt das bekanntlich nicht: „ich rede zu Denen unter euch, die das Gesetz kennen“ — das würde τοῖς γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ erfordern —, sondern „ich rede ja zu Leuten, die das Gesetz kennen“, setzt also die Kenntniß des (mosaischen) Gesetzes bei den Lesern insgemein voraus. Doch könnte diese Stelle für sich genommen noch abgewiesen werden, wie von den anders gesinnten Exegeten geschieht, mit der Bemerkung, daß ja auch dem Heidenchristen eben als Christen das mosaische Gesetz nicht habe unbekannt bleiben können. Nicht so die in demselben Zusammenhang folgenden V. 4—6: ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, τὰ διὰ τοῦ νόμου, ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ· νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. In dieser von den Auslegern beider Seiten auffallend wenig beachteten Stelle sagt uns also der Apostel mit wiederholten unwidersprechlichen Worten, daß seine Leser unter'm Gesetz, und zwar, wie der Ausdruck παλαιότητι γράμματος außer Zweifel setzt, unter dem mosaischen Gesetz gestanden, ehe sie zu Christo gekommen, und es ist eben dies vorgängige Verhältniß zum Gesetz, das er im selben Zusammenhange mit einer ersten, durch den Tod gelösten Ehe vergleicht, um die Rechtmäßigkeit ihres jetzigen, vom Gesetze absehenden Verhältnisses zu Christo anschaulich zu machen. An dieser Stelle hat auch de Wette seine aus dem Proömium gewonnene Ueberzeugung von dem überwiegend

ethnischen Bestande der Römergemeinde nur durch die (freilich ganz beiläufig hingeworfene) Annahme eines ehemaligen Proselytenstandes der Römer aufrecht zu erhalten gewußt.

Aber, wird man sagen, eine Gemeinde heidnischer Nationalität und judaistischer Richtung, eine Gemeinde, der Masse nach weder aus geborenen Juden noch aus unmittelbar aus dem Heidenthum Bekehrten, sondern aus ehemaligen Proselyten des Judenthums gebildet, — wie ist das historisch zu begreifen? Einfacher vielleicht, als es auf den ersten Blick scheint: es gilt nur, sich über den räthselhaften Ursprung der römischen Gemeinde, dieser Gemeinde, die im fernen Westen bereits besteht, während Paulus noch in Kleinasien und Griechenland beschäftigt ist, nach den vorhandenen Anhaltspunkten möglichst klare Rechenschaft zu geben. Daß nicht der vor Paulus in Rom anwesende Petrus sie gestiftet hat, wie noch Thiersch will, ist neuerdings selbst von unbefangenen Katholiken eingeräumt worden. Nicht nur die Apostelgeschichte weiß von einer solchen Missionsreise des Petrus nichts, sondern der Römerbrief selbst widerlegt sie, schon durch den Mangel jeder Bezugnahme auf eine solche Stiftung, der unerklärlich wäre; noch mehr durch den 15, 20 ausgesprochenen Grundsatz des Paulus, nur da zu missioniren, wo nicht schon ein Anderer vor ihm die Grundlage gelegt, ein Grundsatz, dem er mit dem Vorhaben *καὶ τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι* (1, 15) in jenem Falle gerade Denen gegenüber untreu würde, vor denen er denselben verkündet. Aber auch die von de Wette, Neander u. A. gehegte Ansicht, daß nach den ersten paulinischen Gemeindestiftungen in Macedonien und Griechenland Freunde und Schüler des Paulus, Männer, deren Namen unter den im 16. Capitel Gegrüßten zu suchen seien, die römische Gemeinde gestiftet, hat nicht viel mehr Wahrscheinlichkeit. Warum schwiege der Apostel, dem es doch im 1. und im 15. Capitel um persönliche Beziehungen zu den Römern so sehr zu thun ist, von einem solchen Anknüpfungspunkt, er, der sich den Kolossern gegenüber, zu denen er in der That in jenem Verhältniß eines mittelbaren Gemeindestifters stand, so angelegentlich auf ihren Lehrer, seinen Freund und Schüler Epaphras, bezieht? Auch muß die römische Gemeinde älter sein als die ganze paulinische Mission in

Macedonien und Griechenland: nach 13, 11 war seit dem Gläubigwerden der Römer bereits ein Zeitraum verflossen, der dem Apostel für das Nahen der Parusie Christi als ein erheblicher in's Gewicht fiel, und 15, 23 bezeugt Paulus in Uebereinstimmung mit 1, 13, daß er schon „seit vielen Jahren" die römischen Christen zu besuchen sich sehne; auch grüßt er 16, 7 römische Gemeindeglieder, die bereits „vor ihm selbst Christen gewesen". Wenn nun Meyer und Philippi meinen, es möge allerdings schon vor der macedonisch-griechischen Wirksamkeit des Paulus in Rom einzelne Christen gegeben haben, aber zur Gemeinde gesammelt könne man sich dieselben doch nur durch apostolische, paulinische Bevollmächtigte denken, so ist das doch ein wunderliches Hineintragen lutherischer Amtsbegriffe in die Verhältnisse der apostolischen Zeit. Stellt man sich wirklich vor, es habe in Rom eine Anzahl von Christen gegeben, die um einander gewußt, aber ja nicht zusammengekommen, um mit einander zu beten oder Eucharistie zu feiern, auch ja nicht den Versuch gemacht, durch Predigt und Taufe Andere zu gewinnen, bis endlich ein ordinirter Pastor von Griechenland zu ihnen herübergekommen? Waren jene Flüchtlinge der stephanischen Verfolgung, welche die antiochenische Gemeinde stifteten (Apg. 11, 19—21), etwa auch apostolische Legaten, oder war es jener Apollos, der in Ephesus von Aquila und Priscilla unterwiesen, ohne einen Apostel gesehen zu haben nach Korinth ging und dort die von Paulus selber anerkannte Wirksamkeit eines zweiten Stifters der Gemeinde übte? — Aber diese ganze Vorstellung von einer mittelbar paulinischen Stiftung oder Organisirung der römischen Gemeinde scheitert — wie bereits oben bemerkt — schon daran, daß, wenn die Römer auf diese Weise bereits paulinisch gebildete Christen gewesen wären, es nichts Ueberflüssigeres gegeben hätte, als die ersten elf Capitel des Römerbriefs an sie zu schreiben.

Der allein wahrscheinliche Ursprung der römischen Christengemeinde ist der, den nach verschiedenen Vorgängern auch Mangold behauptet, der Ursprung aus der römischen Judenschaft, aus der Synagogengemeinde. Saatkörner des Evangeliums flogen auf ganz naturgemäße Weise, ehe noch die Gestade des ägäischen Meeres sich in Pflanzstätten desselben verwandelten, direct von Jerusalem auf den

verwandten Boden von Rom, — von Rom, wo seit den Zeiten des Pompejus und Cäsar eine nach Tausenden zählende Judenschaft sich gesammelt und — nach den bald spöttischen, bald ergrimmten Aeußerungen römischer Schriftsteller zu schließen — eine vielleicht noch zahlreichere Proselytenschaft angezogen hatte. Mag man immerhin auf die Juden und Judengenossen auch aus Rom, welche die Apostelgeschichte unter den Zeugen der Pfingstthatsache aufzählt, wenig Gewicht legen und die Vermuthung, daß von den dreitausend Erstbekehrten etliche wohl *ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι* gewesen, als bloße Vermuthung bei Seite stellen: das ist unbestreitbar, daß die Wallfahrten römischer Juden und Proselyten auf die Feste in Jerusalem die einfachste und naturgemäßeste Erklärung abgeben für das frühe Dasein einer judaistisch gerichteten Christengemeinde in Rom, ja daß es wunderlich hätte zugehen müssen, wenn bei solchen Beziehungen zwischen Rom und Jerusalem die Urgemeinde nicht in der Welthauptstadt einen ihrer frühesten Schößlinge hervorgetrieben hätte. Es erklärt sich auf diese Weise das Schweigen des N. T.'s über einen eigentlichen Stifter der römischen Gemeinde jedenfalls am besten aus dem wirklichen Nichtvorhandensein eines solchen; aber auch die alttraditionelle Behauptung, daß Petrus dieser Stifter gewesen, gewinnt eine relative Bewahrheitung; — allerdings, wenn man's recht versteht, ist Petrus, das Haupt der Zwölfe, der *ἀπόστολος περιτομῆς* — nur in Jerusalem, nicht in Rom — der Urheber der römischen Christengemeinde gewesen.

Wenn nun diese eigenthümliche Entstehung der römischen Gemeinde jedenfalls keinerlei geschichtliche Schwierigkeit wider sich, vielmehr jede historische Wahrscheinlichkeit für sich hat, — wird es anders und ungünstiger stehen mit der weiteren Annahme, daß die apostolische Predigt in Jerusalem von vornherein vielmehr die Proselyten als die Nationaljuden aus Rom angezogen haben werde, und daß ebenso in Rom selbst, nachdem erst die Saatkörner des Evangeliums dorthin getragen worden, dieselben ihren Fruchtboden vorzugsweise unter den gottesfürchtigen und schriftgläubigen Heiden, die sich zur Synagoge hielten, dagegen unter den Nationaljuden vorzugsweise Unempfänglichkeit und Widerstand gefunden haben werden? Es wäre das doch nichts Anderes als die durchgängige Erfahrung der apo-

Digitized by Google

stolischen Zeit. Die Apostelgeschichte berichtet von demselben zweiseitigen Erfolgsverhältniß allüberall, wo Paulus in Asien und Griechenland sich an Juden und Judengenossen wendet, und ihre desfallsige Darstellung ist zu tief in der Natur der Sache, in der Sehnsucht der auserlesenen nach Offenbarung suchenden Kreise der Heidenwelt und andererseits in der pharisäischen Selbstgenügsamkeit und dem starren Traditionalismus der jüdischen Masse begründet, um einem ernstlichen Verdacht tendenziöser Färbung zu unterliegen. Aber auch der Römerbrief selbst setzt ja die gleiche Wahrnehmung als eine notorische, die Predigt des Evangeliums in aller Welt begleitende voraus; nach Cap. 9—11 stand es ja für den Verfasser wie für die Leser des Briefes fest, daß nur eine verschwindende Minderzahl von Juden (ein λεῖμμα, Ueberbleibsel) sich allenthalben dem Evangelium anschloß, während die Heiden in Menge demselben zufielen: konnte der Apostel diese Erfahrung als notorische und seine Leser auf's lebhafteste innerlich beschäftigende voraussetzen, wenn sie nicht auch in Rom stattgehabt hätte? Wir brauchen nicht mehr als dies, um die Existenz einer römischen Christengemeinde geschichtlich zu begreifen, die, abgesehen von einem in der That vorhandenen kleinen Bruchtheil von Nationaljuden (vgl. Cap. 14—15), wesentlich aus ehemaligen Proselyten besteht.

Aber vielleicht haben wir für diese ganze Entstehungsgeschichte der römischen Gemeinde sammt ihrem eigenthümlichen Ergebniß auch ein ausdrückliches historisches Zeugniß. Wir meinen die berühmte Stelle des Suetonius in der Vita des Claudius, Cap. 25: „Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit". Wenn, wie die meisten Gelehrten, auch Baur und Mangold, mit Recht annehmen, dieser „Chrestus" nicht ein greifbarer obscurer Aufwiegler war (einen solchen würde man gegriffen haben, ehe er assidue hätte Unruhen erregen können), wenn er Niemand anders war als der unsichtbare, nur in Anderen verfolgbare Christus, der also damals die römische Judenschaft in Gährung versetzt hatte, so haben wir hier in aller Kürze die Entstehungsgeschichte der römischen Christengemeinde. Zuerst die Thatsache, daß sie vom Judenthum, von der Synagogengemeinde, ihren Ursprung genommen. Ganz wie die ersten Bekenner Christi in Jerusalem, werden auch

die Christgläubigen in Rom sich ihrerseits von der synagogalen Gemeinschaft nicht getrennt, sondern in derselben verharrt und zu wirken gesucht haben, bis die hiedurch entstehende Gährung dieselbe Krise auch in Rom hervorrief, die in Jerusalem durch den Namen und das Blut des Stephanus bezeichnet ist. Die Altgläubigen setzten sich den Christgläubigen leidenschaftlich entgegen, rissen die Mehrzahl mit sich fort, und gewaltthätige, fanatische Scenen fielen vor: da griff die römische Obrigkeit ein und verbannte die gesammte ihr längst zu sehr anwachsende Judengemeinde aus Rom. Aber mußte, da man kaiserlicherseits zwischen christfeindlichen und christgläubigen Juden natürlich nicht unterschied, ebendamit nicht auch die Christengemeinde in Rom ihr Ende finden? Man nimmt, um diesen verwirrenden Schluß zu vermeiden, in der Regel an, das Edict des Claudius sei wohl nicht streng ausgeführt worden; — eine ganz willkürliche Annahme, denn wenn auch solch ein Edict nach einer Reihe von Jahren und jedenfalls nach des Kaisers Tode einschlafen mochte: daß es zunächst wirklich und ernstlich ausgeführt worden ist, bezeugen die ausdrücklichen Worte Sueton's und ebenso, gelegentlich eines einzelnen Anwendungsfalles, unsre Apostelgeschichte (18, 2). Vielmehr erklärt sich — und das führt uns auf einen zweiten wichtigen Punkt — der auch durch den Römerbrief (1, 13; 15, 23) bezeugte Fortbestand der Christengemeinde auf eine ganz andere Weise. Ohne allen Zweifel nämlich traf jenes Verbannungsdecret nur eben die nationalen Juden, altgläubige und christgläubige, nicht aber die Römer, die sich seither zum Gottesdienst der Synagoge gehalten: nicht nur können die Letzteren unmöglich von Sueton unter dem Namen Judaei mitbefaßt sein, — es wäre jener Zeit religiöser Toleranz und Indifferenz auch vollkommen fremdartig, römische Bürger wegen ihres Anschlusses an irgend einen der aus dem Orient eingeschleppten Culte, wenn derselbe nicht mit Verbrechen verknüpft gewesen, aus Rom zu verbannen. So würde selbst dann, wenn unsere obige Erklärung des eigenthümlichen Bestandes der römischen Gemeinde unzureichend gefunden würde, selbst dann, wenn die römische Christenschaft als ursprünglich zum großen, ja zum größeren Theil aus Nationaljuden bestehend gedacht werden müßte, die Herausstellung einer

überwiegend aus nationalrömischen Proselyten bestehenden Gemeinde sich als nothwendig ergeben. Denn wenn nach Vertreibung der Nationaljuden die römischen Proselyten zurückblieben, so war Nichts natürlicher, als daß die Christgläubigen unter ihnen sich nun nach Auflösung der Synagogalgemeinde desto enger aneinanderschlossen und in gewissem Sinne nun erst eine geschlossene Christengemeinde bildeten. Mochten nun in den Folgezeiten, namentlich in den vier zwischen dem Tode des Claudius und der Abfassung des Römerbriefs verfließenden Jahren auch manche nationaljüdische Elemente, aus der Verbannung rückkehrend oder sich neu in Rom ansiedelnd, sich der Gemeinde anschließen, andererseits auch einzelne paulinische Heidenchristen, im Orient bekehrt, nach Rom kommen und die christliche Gemeinschaft aufsuchen: immerhin muß auch noch zur Zeit unsres Briefes die Masse der Gemeinde jenes eigenthümlichen Charakters gewesen sein, den wir nach seinen beiden Seiten als Voraussetzung des Briefes nachgewiesen haben, — nationalrömischer Abkunft und judenchristlicher Denkart. [a])

Um indeß ein völliges Bild von dieser merkwürdigen Gemeinde zu gewinnen, müssen wir die ihr zuzuschreibende judaisirende Denkart noch etwas näher zu bestimmen versuchen. Baur selbst räumt ein, daß bei den Römern von einem judaistischen Gegensatz, wie er in Galatien gegen das paulinische Evangelium, oder wie er in

a) Es bleibt immerhin bemerkenswerth, daß bereits ein alter lateinischer Commentator des Römerbriefs dieselbe Ansicht von der römischen Gemeinde vorträgt, wenn auch nicht auf historisches Zeugniß, sondern wohl nur auf seinen eignen Eindruck gestützt. Der sog. Ambrosiaster (wahrscheinlich ein im vierten Jahrhundert zu Rom lebender Diacon Hilarius), auf den Baur sich zur Unterstützung seiner Ansicht beruft, schreibt nämlich wie folgt: „Constat temporibus apostolorum Judaeos propterea quod sub regno romano agerent, Romae habitasse; ex quibus hi, qui crediderant, tradiderunt Romanis, ut Christum profitentes legem servarent. Romani autem, audita fama virtutum Christi, faciles ad credendum fuerunt, utpote prudentes, nec immerito prudentes. Qui male inducti statim sunt correcti (nämlich durch Paulus im Römerbrief)“. Auch hier also werden die Leser als Romani von den Judaei unterschieden, mithin als Nationalrömer bezeichnet, ihr Christenthum aber von gläubigen Juden in Rom hergeleitet, und daher als ein ursprünglich judaistisch gefärbtes gedacht.

Korinth gegen die Person und Würde des Heidenapostels Eingang gefunden, nicht die Rede sein könne. Der Apostel habe hier, äußert er in der zweiten Auflage seines „Paulus“, mit der mildesten Form des Judenchristenthums zu thun gehabt, mit der er habe voraussetzen dürfen sich leicht zu verständigen, mit einem Judenchristenthum, das, im Uebrigen mit ihm einig, nur noch nicht losgekonnt habe von dem Gedanken eines auch in der christlichen Kirche dem auserwählten Volke unverlierbar bleibenden Primats. In der That läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken, als er nach desselben Apostels brieflichen Aeußerungen zwischen dem galatischen und dem römischen Judaismus gewaltet haben muß: von jenem fühlt sich der Apostel principiell so sehr geschieden, daß er ihm ein *μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* vorwirft und ihm ein *ἀνάθεμα ἔστω* entgegenruft (Gal. 1, 7—8); mit diesem weiß er sich principiell so einig, daß er über den Glauben der Römer Gott preist (1, 8) und auf's entschiedenste seine Glaubensgemeinschaft mit ihnen betont (1, 11—12: *ἐπιποθῶ . . . συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*). Kann man verkennen, daß dieser Unterschied eines antipaulinischen und eines paulusfreundlichen Judaismus wesentlich zusammenfällt mit dem Unterschiede der christinischen und der petrinischen Partei in Korinth, von denen die erstere, der nach 2 Kor. 10, 7 die scharfe Polemik in den Schlußcapiteln des zweiten Briefes gilt, dem Apostel mit fanatischer Feindseligkeit gegenüberstand, während die letztere, aus ängstlichen Gemüthern bestehend, die an den zum Theil übertriebenen Consequenzen des paulinischen Freiheitsprincips Anstoß nahmen, unter allen korinthischen Parteien von Paulus am leisesten angefaßt und am schonendsten behandelt wird? [a]) Oder, um ein noch weniger verkennbares und noch viel bedeutsameres Phänomen der apostolischen Kirchengeschichte heranzuziehen, — kann man verkennen, daß es wesentlich derselbe Unterschied ist, der Gal. 2 in der Geschichte der Verhandlungen zu Jerusalem von unserm Apostel selbst gemacht wird zwischen den

---

a) Vergl. meine Abhandlung: Ueber die korinthische Christuspartei im Jahrgang 1865, Heft 2 dieser Zeitschrift.

παρείσακτοι ψευδάδελφοι, die ihm, wie schon diese Bezeichnung sagt, ungehörige Eindringlinge in die christliche Gemeinschaft sind, weil sie deren Fundamente zu fälschen bestrebt sind, und den wahrhaft brüderlichen Uraposteln, die seinem Evangelium nichts zuzusetzen fanden, sondern ihm bei aller empfundenen Verschiedenheit seiner Gnadengabe von der ihrigen als Knechte Eines Herrn die Hand der Gemeinschaft boten? Es war eben ein tiefer, wenn auch der Natur der Sache nach erst allmählich offenbar werdender Unterschied in der apostolischen Zeit zwischen einem Judenchristenthum, das den vollaufgenommenen Kern des neuen Wesens in Christo nur eben noch nicht durchgreifend herausgelöst hatte aus der hinfälligen Schaale des Judenthums, in welcher derselbe nach Gottes Ordnung ausgereift war, und einem Judenchristenthum, das vom Evangelium nur oberflächlich ergriffen, den im Herzen unausgefegten alten pharisäischen Sauerteig verfälschend mit demselben vermengte: jenes war das Judenchristenthum der Urapostel, mit dem sich Paulus darum leicht und brüderlich verständigen konnte, dies das Judenchristenthum der in Jerusalem und Antiochien, Galatien und Korinth auftretenden Antipauliner, welches Paulus als eine Verfälschung des Evangeliums unnachsichtig bekämpfte. Daß das Judenchristenthum der Römer von jener und nicht von dieser Art war, kann nach der ganzen Haltung des an sie gerichteten Briefes kein Zweifel sein, und so bestätigt sich auch von dieser Seite die von uns aufgestellte Entstehungsgeschichte der römischen Gemeinde, die Vermuthung, daß dieselbe ihr Christenthum dem Petrus, und zwar wohl dem noch nicht durch das Erlebniß mit Cornelius und die Berührungen mit Paulus freier gewordenen Petrus verdankte. Eben weil der Judaismus der Römer nicht Reaction gegen eine durchgebildetere Form der christlichen Lehre, sondern die ursprüngliche, naiv judaisirende Form des Christenthums, nicht Fälschung des Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo durch eingetragene pharisäische Anschauungen, sondern lediglich relative Umhüllung desselben durch die noch nicht vollständig gefallenen alttestamentlichen Schranken war, fühlte der Apostel sich hier nicht sowohl zur Bestreitung als zur Verständigung herausgefordert, und diese belehrende und befreiende Verständigung, die er den Römern

entgegenbringen möchte, diese friedliche und freundliche Emporführung ihres Glaubens zu der freien Höhe paulinischer Erkenntniß, auf welcher ein in jeder Weise unumschränkter, universalistischer Horizont der Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung sich aufthat und jede Gefahr eines Zurückgleitens in's alte Wesen des Judenthums überwunden war, — das ist das *χάρισμα πνευματικόν*, welches er seit Jahren den Römern — *εἰς τὸ στηριχθῆναι αὐτούς* — mitzutheilen sich sehnte (1, 11) und das er ihnen durch den gewaltigsten seiner Briefe, vor Allem durch den ersten und gewaltigsten Theil desselben, so viel an ihm war, mitgetheilt hat.

Und das führt uns zu der anderen, leichter zu erledigenden Seite unserer Aufgabe hinüber, zur Frage nach der Situation des Apostels, durch die er sich gedrungen fühlte, nun gerade diesen Brief an die römische Gemeinde zu richten. Daß der Römerbrief in Korinth geschrieben sei, bei dem letzten nach Abfassung des zweiten Korintherbriefes (2 Kor. 13, 1) unmittelbar bevorstehenden Aufenthalt des Apostels daselbst, dicht vor jener Reise nach Jerusalem, welche, durch die zu überbringende Collecte veranlaßt, den Apostel der jüdischen Volkswuth in die Hände und aus denselben in die Gefangenschaft der Römer führen sollte, das ist so anerkannt und aus dem 15. Capitel so einleuchtend, daß wir uns der näheren Begründung überheben dürfen. Zusammenstimmend mit Röm. 1, 10—11; 15, 22—24 berichtet auch die Apostelgeschichte (19, 21), beim Antritt jener letzten Reise nach Achaja und Jerusalem habe Paulus zu sich gesagt, wenn er nun in Jerusalem gewesen, müsse er auch Rom sehen. Er sah seine Arbeit im Morgenlande so weit vollbracht, als sie ihm als bahnbrechendem Sendboten, als Apostel eigenthümlich zukam; überall an den Ufern des ägäischen Meeres und bis nach Illyricum hin waren Mittelpunkte, Feuerheerde des Evangeliums gegründet, von denen aus dasselbe sich auch ohne ihn in den näheren Umkreisen weiterverbreiten konnte (Röm. 15, 19); er durfte weiter eilen zu einem großen von ihm noch unberührten Missionsgebiete, zum Occident (15, 23—24). So richteten sich die Blicke des Apostels bei seinem letzten Aufenthalt in Korinth, wo er Rom auch räumlich möglichst nahe gerückt war und mancherlei Nachrichten (1, 8) von dort empfangen mochte, angelegentlicher als

je auf die Gemeinde der Welthauptstadt, die allein im ganzen weiten Abendlande die Fahne Christi emporhob. Auf sie war er für seine Arbeit im Westen ganz besonders angewiesen; in ihr mußte er seinen Stützpunkt suchen für die Predigt in der Welthauptstadt selbst, während dieser Predigt kein schlimmeres Hinderniß hätte im Wege stehen können als eine in denselben Mauern befindliche ihr widersprechende Christengemeinde, und ebenso mußte er in dieser Gemeinde für seine weitere, spanische Mission (15, 24) die nöthigen Helfer und Hülfen zu finden hoffen, überhaupt aber für die Zukunft auf sie rechnen als auf die naturgemäße Metropole des abendländischen Christenthums, die im weiten Westen dieselbe centrale Stellung einnehmen sollte, wie Antiochien in Syrien, Ephesus in Asien, Korinth in Griechenland. Kurz, je näher dem Apostel seine occidentalische Mission damals gerückt war, umsomehr mußte ihm Alles darauf ankommen, mit der römischen Gemeinde zu einem rückhaltlosen Einverständniß zu gelangen und dieselbe zu den von ihm eigenthümlich errungenen Anschauungen zu erheben, von denen aus eine Heidenbekehrung in großem Maaßstab allein gedenkbar war. In dieser Weise haben bereits Schott und Mangold die Veranlassung des Römerbriefs in der dermaligen Berufssituation des Apostels wesentlich richtig begründet.

Indeß könnte man fragen, warum der Apostel die so im Allgemeinen wohlmotivirte Darlegung seiner universalistischen Heilslehre und Weltanschauung nicht auf seine bevorstehende Ankunft in Rom zur bequemeren mündlichen Mittheilung verschoben, sondern sie in Form eines Sendschreibens seinem persönlichen Besuche vorausgeschickt habe. Auch darüber gibt die genauer erwogene Situation des Apostels uns Auskunft, — es war periculum in mora. Der Apostel hatte soeben eine der bittersten Erfahrungen seines Berufslebens hinter sich: jene pharisäisch-judaistische Partei (Apg. 15, 5), die ihm bereits in seiner antiochienischen Wirksamkeit und bei dem Apostelconvent in Jerusalem feindselig entgegengetreten war, die ihm dann die galatischen Gemeinden auf's schmerzlichste verwirrt hatte, war den Spuren seiner Wirksamkeit auch nach Korinth, in's Herz von Griechenland, nachgeschlichen, und es fehlte nicht viel, so wäre es ihr gelungen, ihm diese vor andern wichtige

und theuerwerthe Frucht seiner apostolischen Arbeit zu entwenden; — der nur wenige Wochen vor dem Römerbrief geschriebene zweite Brief an die Korinther spiegelt in unmittelbarster Weise das schwere Ringen ab, mit welchem der Apostel seine Gemeinde aus diesen Händen zurückzuerobern genöthigt gewesen war. Waren diese Leute im Stande gewesen, eine überwiegend hellenische Gemeinde, die vom Apostel persönlich gestiftet und anderthalb Jahre hindurch gepflegt worden war, so wider ihn einzunehmen, wie viel leichteres Spiel mußten sie haben bei der römischen, die mit allen ihren Anschauungen und Ueberlieferungen noch so stark am Judenthum hing und von dem von Juden und Judenchristen gehaßten und verleumdeten Heidenapostel nie einen persönlichen Eindruck empfangen hatte! Und waren jene Leute ihm bis nach Korinth nachgeschlichen, was war dringender zu fürchten, als daß sie, sobald er sein Augenmerk auf Rom richtete, ihm hier vielmehr zuvorkommen und womöglich die Thür zuschließen würden, durch welche er den Eingang zur Welthauptstadt und zum ganzen Abendlande zu finden hoffte? Ehe er seine Reise nach Rom antreten konnte, führte sein Weg ihn nach Jerusalem, wo er durch die zu überbringende Liebesgabe der Heidengemeinden das lockere und bedrohte Band der Gemeinschaft zwischen Heiden- und Judenkirche fester zu schlingen hoffte; trübe Vorahnungen, daß dieser Gang kein leichter und ungefährdeter sein werde, erfüllten seine Seele, er bittet auch die Römer für ihn zu beten — „ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις“ (15, 31)—, und seine Befürchtungen waren nicht unbegründet; erst Jahre später als er gehofft, und nicht als freier Mann, — als von seinem eignen Volke schwerverklagter Gefangener sollte er Rom sehen. Im Hinblick auf Alles, was ihm inzwischen von seinen Gegnern zuwidergethan werden konnte, durfte er seine Anknüpfung und Verständigung mit den Römern nicht auf seine persönliche Ankunft versparen; gleich jetzt, wo er die Gegner aus Korinth hinausgeschlagen hatte, mußte er Vorkehrung treffen, daß sie ihm nicht in Rom festen Fuß fassend zuvorkämen, und da ihm nun die Reise der Diaconissin Phöbe von Kenchreä nach Rom (Röm. 16, 1) auch die äußere Veranlassung und Gelegenheit zum Schreiben und

Uebersenden gibt, so benutzt er die Mußestunden der Wintermonate des Jahres 58—59, um in Korinth den planvollsten und inhaltschwersten seiner Briefe abzufassen und in demselben den Römern Alles auseinanderzusetzen und an's Herz zu legen, was er — persönlich unter ihnen weilend — ihnen mündlich dargelegt haben würde. Mit Unrecht bestreitet Mangold den hienach zu behauptenden, auch von Schott geltend gemachten „prophylaktischen" Zweck unseres Briefes, der freilich für sich allein zur Erklärung desselben nicht ausreichen würde: er ist nicht nur in der Situation des Apostels durchaus begründet, sondern wird auch von dem Briefe selbst ausdrücklich bestätigt, der Cap. 16, 17—24 die Römer offenbar vor eben den Leuten warnt, mit denen der Apostel allenthalben und eben erst in Korinth zu thun gehabt hatte.

Sollen wir den in dieser Weise sich von allen Seiten geschichtlich wohl motivirenden Endzweck des Römerbriefs formuliren, so ist es also der: die römischen Christen zu der ihnen noch mangelnden vollen Höhe und Freiheit paulinischer Erkenntniß des evangelischen Heilsweges und weltgeschichtlichen Heilsrathes zu erheben und hiedurch an ihnen zugleich einsichtig-willige Förderer des in Rom und über Rom hinaus zu treibenden Missionswerkes zu gewinnen. Es bedarf kaum noch der Ausführung, wie von dem so gefaßten Zwecke aus die Composition des Briefes sich in der befriedigendsten Weise erklärt. Capp. 1—8 bleiben, was sie sind, eine Darlegung der paulinischen Heilslehre im Zusammenhang, aber eine solche, wie gerade eine judaistisch gerichtete Gemeinde zum vollen Freiwerden durch die erkannte Wahrheit sie bedurfte. Die gleiche Verlorenheit und Heilsbedürftigkeit der Heiden und der Juden; die Nichtigkeit der geschichtlichen Vorzüge Letzterer gegenüber dem höchsten göttlichen Maaßstab; der für Beide in Christo und Christi Blute begründete neue und gleichmäßige Heilsweg; das Geweissagtsein dieses neuen Heilswegs schon in der ältesten Offenbarung Gottes, im Bunde mit Abraham; seine protensive Vollkommenheit, insofern er mit der Grundlegung des Heils auch die letzte Vollendung desselben verbürgt und vermittelt; seine extensive und intensive Herrlichkeit, insofern er in Christo den ganzen universalen [illegible] Schaden gutmacht und nicht nur gutmacht,

sondern darüber hinaus die Menschheit an ihr ewiges seliges Ziel führt; dann weiter seine sittliche Unangreifbarkeit, insofern er, weit entfernt mit dem Gesetz auch die sittliche Verpflichtung aufzuheben, diese sittliche Verpflichtung, welche das Gesetz nur richtend vorhalten kann, neubelebend in uns verwirklicht; endlich die Seligkeit, die aus ihm als unentreißbare Hoffnung bereits in's leidvolle Diesseits hineinfällt: — das sind die vollständigen und wohlgeordneten Elemente ebensosehr einer allseitigen Darlegung der paulinischen Heilslehre in ihrem inneren Zusammenhang, als einer allseitigen Widerlegung der entgegenstehenden judaistischen Vorurtheile und Befangenheiten, wie dieselben theils unter den Römern wirklich gehegt werden mochten, theils von den Gegnern des Apostels demnächst in Rom eingeschleppt werden konnten. Aber noch war mit dem triumphirenden Abschluß des 8. Capitels das Werk des Apostels nicht vollbracht. Seine bisherige Darlegung bewies ja nur, daß zwischen Jude und Grieche kein Unterschied sei im Seligwerden durch den Glauben an Christum; nun aber schien die Wirklichkeit dennoch einen solchen Unterschied zu machen, nur nicht zu Ungunsten des Griechen, sondern des Juden, — die Erfahrung lehrte, daß die große Masse Israels dem Evangelium gegenüber unempfänglich blieb, während die Heiden das einst den Juden verheißene Reich Gottes erfüllten, und diese Wahrnehmung mußte trotz aller seitherigen Darlegungen in Herzen wie die der römischen Christen doch einen neuen bangen Zweifel erwecken. Konnte ein Evangelium das rechte und reine sein, das einen allen seitherigen Offenbarungen und Verheißungen Gottes so widersprechenden Erfolg hatte wie das paulinische, ein Evangelium, das freilich die Heiden anzog, indem es ihnen so viele Anforderungen des A. T.'s erließ, aber ebendamit das Volk des Gesetzes und der Verheißung um so entschiedener zurückstieß? Das war ein Einwand, der dem Heidenapostel und seinem Evangelium gewiß allenthalben von judenchristlicher Seite entgegentönte und der auf schriftgläubige Heiden, die an Israels Vorzügen hinaufzustaunen gewohnt waren, einen noch größeren Eindruck machen mußte als auf fromme Juden, die ihres Volkes Herzenshärtigkeit kannten; er mußte auch diesen Einwand entkräften, die demselben zu Grunde liegende trotzige und mit Gott rechtende

Sinnesweise seines Volkes niederschlagen, die eigene Schuld desselben an seiner Verwerfung in seiner Selbstgerechtigkeit und seinem Unglauben aufweisen und endlich durch Offenlegung der Wunderwege Gottes, der, nachdem er lange genug die Juden den Heiden vorgezogen, nun das Verhältniß umkehrt, aber nur um Beide durch einander zu retten, den letzten Anstoß überwinden. Und nun folgt nur noch, was der Apostel gegen keine Gemeinde, an die er schreibt, zurückhält, die Ermahnung zum Ganzen und Einzelnen des christlichen Lebens, aber auch diese den besonderen Bedürfnissen und Verhältnissen der römischen Gemeinde, wie sie ihm durch seine dortigen Freunde bekannt sind, speciell entsprechend: bis endlich der Brief in seine Anfänge zurückkehrt und in seiner, zarter Weise, in persönlicher Mittheilung und Liebesbezeugung die mit den Römern von Anfang gesuchte herzliche Anknüpfung vollendet.

Es leuchtet ein, wie in dieser unserer Auffassung des Römerbriefs die Wahrheitsmomente der Tholuck'-de Wette'schen und der Baur'schen Ansicht vereinigt sind und zwar nicht vermittelst einer Halbirung und dann Addirung der entgegenstehenden Ansichten, sondern einfach durch vollständigere und ungezwungnere Durchführung der historischen Erklärung des Briefs. Fragt man nun schließlich nach dem Gewinn dieser durchgeführten geschichtlichen Erklärung, so ist derselbe theils exegetischer und biblisch-theologischer, theils historischer und apologetischer Art. Wie viele Einzelheiten des Briefes erst dadurch Licht gewinnen, daß das Ganze geschichtlich begriffen ist, wie nun das Proömium hoffen darf aller Quälereien entlassen zu werden, die Zugehörigkeit der von Baur angefochtenen Schlußcapitel sich bestätigt u. s. w., wollen wir unausgeführt lassen. Erheblicher ist, daß nun der bei der Tholuck'-de Wette'schen Ansicht unvermeidliche Schein verschwindet, als sei Cap. 1—8 ein wirklicher Inbegriff der paulinischen Lehre, da doch der Apostel bekanntlich nicht blos eine originelle Heilsordnungslehre, sondern eine weit umfassendere Theologie ausgebildet und vorgetragen hat. Daß er seine Gotteslehre, Christologie, Eschatologie, ja auch seine Lehre von der objectiven Begründung des Heils durch Christi Tod und Auferstehung im Römerbrief nur andeutet und voraussetzt, nicht aber lehrhaft entwickelt, erklärt sich nur dann, wenn wir Cap. 1—8

nicht als eine in freier Luft schwebende „paulinische Dogmatik“, sondern als eine auf die concreten Bedürfnisse judaisirender Leser berechnete Erörterung fassen. Am allermeisten aber kommt die historische Auffassung des Briefes dem vielgeplagten zweiten Haupttheil, den Capiteln 9—11 zu Gute, dieser crux nicht nur interpretum, sondern auch dogmaticorum. Daß wir hier nicht eine dogmatische Abhandlung über die ewige Gnadenwahl zu ewigem Heil oder Verderben vor uns haben, sondern eine durch bestimmte Erfahrungen der apostolischen Zeit veranlaßte reichsgeschichtliche Erörterung über die zeitweilige Zurücksetzung Israels gegen die Heiden im allmählichen Bekehrungsprocesse der Menschheit, das ist zwar im 11. Capitel mit Händen zu greifen, wird aber doch erst dann nicht mehr um einiger Stellen des 9ten willen verkannt werden, wenn man endlich die abstract-dogmatische Auffassung unseres Briefes mit der lebendigen geschichtlichen vertauscht haben wird.

Was aber die historische Erkenntniß des Urchristenthums und das an dieselbe sich anheftende apologetische Interesse betrifft, so ist die durch den recht verstandenen Römerbrief beleuchtete Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte der römischen Gemeinde nicht nur von dem allgemeinen Werthe, den jeder auf jene größte und heiligste Epoche der Weltgeschichte fallende Lichtstrahl haben muß, sondern es hat der herausgestellte historische Gehalt des Römerbriefs gegenüber der nun fast von der ganzen theologischen Linken adoptirten Baur'schen Construction des Urchristenthums die unmittelbarste und eingreifendste Bedeutung. Wenn der ganze Nerv der Baur'schen Ansicht und ihre ganze destructive Energie darin beruht, daß das Judenchristenthum der Urapostel mit der späteren Erscheinung eines antipaulinischen Judaismus zusammengeworfen wird, so ist es neben dem Galaterbrief und den beiden Korintherbriefen nun auch der kritisch unanfechtbare Brief an die Römer, der gegen diese Vermischung Protest einlegt, indem er uns das Bild einer urapostolischen, petrinischen Gemeinde abspiegelt, zu der Paulus ein völlig anderes Verhältniß einnimmt als zu den galatischen Judaisten. Baur selbst hat ein Gefühl davon gehabt, wie wenig im Grunde der Römerbrief, auch so wie er ihn sich zurechtlegte, seine Auf-

stellungen begünstige; er konnte sich den ungemeinen Abstand des römischen Judaismus von dem des Galater- und zweiten Korintherbriefs nicht verbergen. Wenn er einmal den flüchtigen Versuch macht, diesen Abstand auf verschiedene Stadien des Kampfes zwischen Paulus und seiner Gegenpartei zurückzuführen („Paulus", 1. Aufl., S. 349), so ist die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung handgreiflich; der Römerbrief ist zwar einige Wochen jünger als der zweite Korintherbrief, aber der im Römerbrief vorausgesetzte Judaismus der römischen Gemeinde darum nicht jünger als der im zweiten Korintherbrief bekämpfte; offenbar hat er in Rom bereits während der korinthischen und galatischen Kämpfe des Apostels bestanden. Und so hat sich denn Baur je mehr und mehr dazu gedrängt gesehen, von einem allermildesten Judenchristenthum der Römer zu reden, ohne jedoch dasselbe mit dem anderswo auftreetenden fanatischen gehörig auseinanderzusetzen und so die über seine ganze Auffassung des Urchristenthums entscheidende Frage aufzuwerfen, ob denn dies römische Judenchristenthum, mit dem Paulus „hoffen durfte sich leicht zu verständigen", und jenes andere, mit dem er sich schlechterdings nicht verständigen konnte und wollte, überhaupt dem Paulinismus gegenüber als bloße Nuancen desselben Gegensatzes behandelt werden dürfen. Jedenfalls wird das eingeräumt werden müssen, daß dieses allermildeste, der Verständigung mit Paulus vollkommen fähige Judenchristenthum der Römer dem der galatischen Irrlehrer gegenüber nicht das spätere, sondern das ältere, ursprünglichere und apostolischere war: diese römische Gemeinde, vor den Kämpfen des Paulinismus und Judaismus geboren, an Alterthum vielleicht nur von der jerusalemischen übertroffen, spiegelt uns ja wie keine andere, die wir durch ein unmittelbar apostolisches Schriftstück kennen, das Urchristenthum im strengsten Sinne des Wortes ab. Wenn nun diese vorpaulinische, urapostolische Gemeinde laut unserm Römerbrief in einem Glauben stand, den Paulus vorbehaltlos auch als den seinen anerkennen konnte, wenn zwischen ihr und ihm nur über die vollen Consequenzen dieses gemeinsamen Glaubens eine Verständigung erforderlich, aber auch vollkommen erreichbar war, und wenn endlich diese Verständigung nur in Betreff der im Römerbrief erörterten Fragen

gesucht zu werden brauchte, nicht aber über die Lehren von Christi Person und Werk, in Betreff deren Paulus vielmehr volles Einverständniß voraussetzt, — welch ganz anderes Bild des Urchristenthums, des dem Paulus und den älteren Aposteln gemeinsamen Urchristenthums, erhalten wir da, als das, welches man von gewissen Seiten dem nichttheologischen Publikum als das ausgemachte Ergebniß der allein wissenschaftlichen theologischen Richtung vorzuspiegeln nicht müde wird! —

2.

Die Leser des Hebräerbriefes und der Tempel von Leontopolis.

Von

D. Wieseler.

Wenn ein so scharfsichtiger Kritiker, wie Herr D. Ritschl, in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1866, Heft 1, S. 89ff.) den von mir zuletzt in meiner Schrift: „Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Leser, 1861" begründeten Ansichten über diesen Brief im Allgemeinen zustimmt, aber ihre theilweise Begründung in Anspruch nimmt, so konnte seine völlige Zustimmung in dem kritischen Resultat bei einer so schwierigen und verschieden beantworteten Frage der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft mir nur sehr erfreulich sein und mußte sein theilweiser Widerspruch in Betreff meiner Begründung andererseits mich zu einer sorgfältigen Prüfung der von ihm vorgetragenen Gegengründe auffordern. D. Ritschl behauptet nämlich jetzt mit mir, daß der dem Paulus fast ebenbürtige Heidenmissionar Barnabas unsern Brief und zwar für die Christen in Alexandrien, in deren Nähe sich der bekanntlich mit Bezug auf Jes. 19, 19 errichtete jüdische Tempel zu Leonto-

polis befand, verfaßt habe, und bestreitet nur noch die von mir a. a. O. gegebene theilweise Begründung des zweiten Punkts oder der Leser des Briefs, sofern ich sie auch auf die Hebr. 9 erwähnte Beschreibung des betreffenden jüdischen Heiligthums und des damit zusammenhangenden hohenpriesterlichen Dienstes wie auf die eigenthümliche von der jerusalemischen Christenheit abweichende Beschaffenheit der christlichen Leser desselben gestützt habe. Die berührten beiden Punkte sind aber auch an sich selber für das Verständniß des Hebräerbriefs und die Geschichte des Urchristenthums von nicht geringer Bedeutung, so daß ich gern von der mir von Seiten der Redaction dieser Zeitschrift gewährten Erlaubniß Gebrauch mache, auf dieselben auch meinerseits noch etwas näher einzugehen.

Der Unterzeichnete suchte, da der tägliche Opferdienst des Hohenpriesters Hebr. 7, 27; 10, 11 und die Hebr. 9, 1 ff. beschriebene Beschaffenheit des jüdischen Heiligthums zu dem Tempel und Tempelcult in Jerusalem nicht passen, a. a. O. durch verschiedene Gründe darzuthun, daß Beides auf den jüdischen Tempel in Leontopolis hinweise und somit egyptische Christen als Leser voraussetze. Unter Anderm hob ich hervor, daß der Hebr. 7, 27; 10, 11 erwähnte tägliche Opferdienst des Hohenpriesters theils an sich selber auf den egyptischen Tempelcult hinweise, da auch Philo (de legg. special. II, 321 Mang. [a])) ein tägliches hohepriesterliches Opfern behaupte, während dieses in Jerusalem nicht Statt hatte (a. a. O., S. 89 ff.), theils auch das von dem Hohenpriester selber täglich zu vollziehende Räucheropfer, an welches bei dessen täglichem Opferdienste vornehmlich zu

---

a) . . . τοῦ σύμπαντος ἔθνους συγγενὴς καὶ ἀγχιστεὺς κοινὸς ὁ ἀρχιερεύς ἐστι πρυτανεύων μὲν τὰ δίκαια τοῖς ἀμφισβητοῦσι κατὰ τοὺς νόμους, εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν καὶ τὰ ἀγαθὰ αἰτούμενος ὡς ὑπὲρ ἀδελφῶν καὶ γονέων καὶ τέκνων, ἵνα πᾶσα ἡλικία καὶ τὰ μέρη τοῦ ἔθνους ὡς ἑνὸς σώματος εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἁρμόζηται κοινωνίαν, εἰρήνης καὶ εὐνομίας ἐφιέμενα. Für das pragmatische Verständniß des von Ritschl verwertheten Satzes mit ἵνα ist es gut zu bemerken, daß es sich hier bei Philo um die Erläuterung des Gesetzes vom Todschläger 4 Mos. 35, 25 handelt, und deswegen besonders der gliedliche Zusammenhang des Volks zu betonen war.

denken sei, sehr wohl zu der Hebr. 9, 4 erwähnten auffallend abweichenden Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten, welches ja eben nur von jenem betreten werden durfte, stimme, so daß auch aus diesem Grunde die letztgenannte Einrichtung des Heiligthums in Leontopolis bestanden zu haben scheine, und diese egyptische Leser des Briefs bestätige. Ritschl behauptet dagegen a. a. O., S. 91 ff., die Uebereinstimmung zwischen dem Hebräerbriefe und der egyptischen Dienstordnung bestehe nur in dem täglichen Opfern des Hohenpriesters, welches er blos auf das tägliche Räucheropfer bezieht, während ich vornehmlich [a] an dasselbe denke; es sei aber nicht von mir nachgewiesen, daß der Räucheraltar auch bei der egyptischen Dienstordnung seine Stelle im Allerheiligsten hatte. Auch sei das tägliche Opfer des Hohenpriesters (Hebr. a. a. O.) deutlich als Sündopfer, bei Philo hingegen (de special. legg. II, 321, vgl. S. 666 Anm. a) als Symbol der Bitte um die Wohl-

---

a) Außer dem vornehmsten täglichen Opfer, dem Räucheropfer, welches vom Hohenpriester, wenn er, wie in Leontopolis, täglich opferte, unstreitig darzubringen war, ist meines Erachtens auch an das besondere tägliche Speisopfer für die Priester (ἡ τῶν ἱερέων ἐνδελεχὴς θυσία Philo, Opp. I, 534; vgl. I, 497 u. II, 250) zu denken, welches auch nach Jesus Sirach 45, 14, Josephus Ant. 3, 10. 7 und dem Talmud z. B. Menachot 4, 5; 11, 3. Tamid 3, 1; 4, 3 damals bestand und sich an 3 Mos. 6, 13 ff. (nach nicht ganz richtiger Auslegung) angeknüpft zu haben scheint, vgl. meine Untersuchung des Hebräerbr. II, 91 ff. [Das tägliche priesterliche Speisopfer scheint nach Philo (II, 483 u. II, 228) nicht von einer Wein-, sondern einer Wasserspende (νηφάλια θύειν) — vgl. dazu Theophrastos bei Porphyr. de abstin. II, 20 und 1 Sam. 7, 6 —, welche Bernays in „Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit" S. 94 nicht nachzuweisen weiß, begleitet gewesen zu sein.] Auch nach Hebr. 7, 27 vgl. 10, 11 brachte der Hohepriester täglich verschiedene Opfer, wie namentlich aus dem πρότερον, ἔπειτα hervorgeht, und zwar auch ein Opfer für sich (und sein Haus, vgl. analog 3. Mos. 16, 11), wie ein solches jenes Speisopfer war. Das tägliche Räucheropfer war nach Jes. Sirach 45, 16 zur Versöhnung des Volks (ἐξιλασκ. περὶ τοῦ λαοῦ σου) bestimmt. Ob der Hohepriester in Leontopolis auch das tägliche Opfer der beiden Lämmer, welches Philo II, 250 mit jenem täglichen Speisopfer zusammengefaßt und als ὑπὲρ τοῦ ἔθνους geschehend bezeichnet wird, darbrachte, lasse ich aus Mangel an Nachrichten dahingestellt sein. D. Ritschl hat sich über die archäologisch-schwierige Frage jenes Speisopfers gar nicht ausgesprochen.

fahrt und die Einigung des Volks gedacht; die von mir a. a. O. II, 90 behauptete sühnende Kraft des Räucheropfers sei weder nach 4 Mos. 17, 11. 12. 5 Mos. 33, 10 LXX, noch nach Philo II, 225. 591 anzunehmen. Ritschl stimmt also, soviel ich sehe, meiner Argumentation bei rücksichtlich des täglichen Opferns des Hohenpriesters, aber nicht rücksichtlich der Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten, behauptet vielmehr eine Irrung des Verfassers des Hebräerbriefes, welchen doch auch er für den Leviten Barnabas hält, theils in dieser Beziehung, theils in Bezug auf die sühnende Bedeutung des täglichen hohenpriesterlichen Opferns. Zunächst muß ich bemerken, daß Ritschl meine Gründe für die Richtigkeit der Aussage Hebr. 9, 4 über den Tempel zu Leontopolis, daß dessen Räucheraltar im Allerheiligsten stand, nur unvollständig berücksichtigt hat. Aus mancherlei Gründen nehme ich egyptische Christen als Leser des Hebräerbriefs an und betrachte deshalb als das Hebr. 9 beschriebene Heiligthum, in dessen Opfercult die Leser zurückzufallen Gefahr laufen, nicht den fernen Tempel in Jerusalem, sondern den nahen Tempel in Leontopolis. In diesem kritischen Resultat ist mir Ritschl beigetreten. Dieses Resultat bestätigt sich mir dann von Neuem durch die Beschreibung des unstreitig der Zeit des Verfassers angehörigen jüdischen Heiligthums Cap. 9, da dieses von dem Tempel zu Jerusalem in manchen wesentlichen Punkten, namentlich auch durch die Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten, sowie dadurch, daß sein Allerheiligstes nach 9, 4 die Bundeslade u. s. w. enthält, während das jerusalemische nach Joseph. bell. jud. 5, 5. 5. Mischna Joma 5, 2 seit dem babylonischen Exil leer war, anerkanntermaßen sich unterscheidet. Wen man nämlich auch für den Verfasser des Hebräerbriefs halten mag, es ist von vornherein durchaus unwahrscheinlich, daß derselbe sich in der Beschreibung des betreffenden jüdischen Heiligthums so, wie man öfter annimmt, geirrt haben sollte, da derselbe, jedenfalls ein gelehrter geborner Jude, sich in der alttestamentlichen Schrift, welche hierüber genaue Auskunft gibt, sonst sehr bewandert zeigt, auch selber an Ort und Stelle bei den Lesern, diese unterweisend, gewesen war (13, 18. 19. 23; 5, 11 ff.), und nicht nur im ganzen Briefe das Verhältniß des alttestamentlichen

Dienstes zum neutestamentlichen zu seinem Hauptgegenstande macht, sondern auch 9, 5 gerade in Beziehung auf die Einrichtung des betreffenden jüdischen Heiligthums andeutet, daß er über diese und die Cultusgeräthe auch im Einzelnen (κατὰ μέρος) noch genauer zu handeln befähigt sei. Welche unverantwortliche Dreistigkeit, so Etwas zu behaupten und sich zum Lehrer von Lesern aufzuwerfen, welche als geborne Juden an Ort und Stelle diese jedem einigermaßen unterrichteten Juden bekannten Dinge weit besser gewußt hätten als er selber! Wenn gleichwohl unser Verfasser von diesen Dingen, z. B. von der Stellung des Räucheraltars im jerusalemischen Tempel, nichts Sicheres wußte und diesen hätte beschreiben wollen, welche unglaubliche Nachlässigkeit wäre es gewesen, wenn er sich hierüber nicht aus dem ihm leicht zugänglichen Alten Testamente unterrichtet hätte! Da er aber, wie wir annehmen, vielmehr den Tempel in Leontopolis beschreiben will, so kann es nur in thatsächlichen Verhältnissen begründet sein, daß er bei dessen Beschreibung von der Beschaffenheit des jerusalemischen Tempels mehrfach abweicht, weil man wegen des allgemein bekannten alttestamentlichen Vorbildes umgekehrt eher erwarten sollte, daß ein unhistorischer Schriftsteller jenen, wenn er dem jerusalemischen unähnlich war, diesem sogar verähnlicht hätte. Die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß der Verfasser des Hebräerbriefs sich bei Beschreibung des betreffenden jüdischen Heiligthums so arge Verstöße habe zu Schulden kommen lassen, steigert sich natürlich noch für Alle, welche, wie auch Ritschl, in ihm den Leviten Barnabas, zumal dieser bekanntlich längere Zeit persönlich in Jerusalem weilte, erkennen. Wenn trotz alledem Bleek, Lünemann u. A. diese Verstöße unserm Verfasser beilegen und andere Ausleger sich dagegen zu den gewaltsamsten Erklärungen von Hebr. 9, 9 verstehen, z. B. Delitzsch rücksichtlich des ἔχουσα und Bengel nach Syr., Vulg. und Luther rücksichtlich θυμιατήριον (= Rauchfaß, nicht Räucheraltar), so erklärt sich dies nur daraus, daß sie an dem ihnen überlieferten Irrthum von palästinensischen Lesern unsers Briefs festhielten und das dann zu verstehende palästinensische Heiligthum nach seiner andersartigen Beschaffenheit in unzweifelhafter Weise feststand, während Ritschl doch schon aus andern Gründen die irrthümliche Prä-

misse rücksichtlich der Leser, welche solche Consequenzen nothwendig nach sich zieht, bereits aufgegeben hat und mit uns an alexandrinische Leser und den Tempel von Leontopolis gedacht wissen will. Hinzukommt, daß von mir a. a. O. die theilweise Unähnlichkeit des Tempels in Leontopolis mit dem jerusalemischen ausdrücklich nachgewiesen ist. Bei aller wesentlichen Aehnlichkeit, die in der Natur der Sache lag (Jos. Ant. 12, 9. 7; 13, 3. 1; 20, 10), nennt Josephus den *ναὸς* in Leontopolis Bell. Jud. 7, 10. 3 mit Rücksicht auf denjenigen in Jerusalem geradezu *οὐχ ὅμοιος* und spricht Ant. 13, 3. 3 von einem *μικρότερον καὶ πενιχρότερον ἱερόν*. Der allgemeine Grundsatz, worauf diese theilweise Ungleichheit des heiligen Grundbaues und der einzelnen Cultusgeräthe in beiden Tempeln beruhte, ist der, daß der Tempel in Jerusalem ein unicum von Heiligkeit bleiben sollte, vgl. meine Untersuchung II, 84. Demgemäß heißt es namentlich Rosch Haschana fol. 25 und Gemara Avoda Zara fol. 43a: „Ne exstruat quisquam domum ad similitudinem aedis sacrae aut exedram instar pronai aut aream instar atrii sacri aut mensam instar mensae aut lychnuchum instar lychnuchi sacri. Sed licebit lychnuchum facere quinque, sex vel octo ramorum, non vero ramorum septem, etiamsi non ex auro, sed ex aliis metallis constet. R. Jose, filii Jehudae, sententia est, etiamsi ex ligno lychnuchum faciat, non licere, quod talem Chasmonaei fecerint.“ Nicht blos im Großen und Ganzen wird uns die Anwendung dieses Grundsatzes auf den Tempel in Leontopolis bei Josephus a. a. O. bezeugt, sondern die Anwendung desselben läßt sich auch noch für manche Einzelheiten des dortigen Cultus, Cultuspersonals oder Cultusgeräths ausdrücklich nachweisen. Dahin gehört, daß, wie wir sahen, der egyptische Hohepriester tagtäglich zu opfern, also zum Theil den Opferdienst des gewöhnlichen jerusalemischen Priesters mit zu verrichten hatte; daß ferner der Priester des Tempels in Leontopolis nach Mischna Menach. 13, 10 (meine Untersuchung II, 82) wie ein Priester betrachtet wurde, der einen leiblichen Fehler hatte, d. h. in Jerusalem zwar einen Theil der heiligen Speise bekam und aß, aber kein Opfer darbringen durfte; und daß jedes von einem Juden gelobte Opfer und Nasiräat, wenn es nicht ausdrücklich auf den egyptischen Tempel bezogen war, nur in Jeru-

salem abgehalten werden durfte und selbst jenes hier abgehalten werden konnte; endlich, daß, wie wir aus Josephus bell. jud. 7, 10. 3 wissen, der goldene Leuchter im egyptischen Tempel (vgl. das im Talmud oben auch über die Heiligkeit des Lychnuchus Gesagte) nicht wie im jerusalemischen Tempel fest auf dem Boden stand, sondern von der Decke an einer goldenen Kette herabhing [a]), also ein Kronleuchter war. Da auch das Heilige, worin der Leuchter hing, und das Allerheiligste in Leontopolis und Jerusalem [vgl. das οὐχ ὅμοιος vom ναός bei Josephus a. a. O. und die talmudische Vorschrift, die allerdings zunächst den Gegensatz zwischen dem jerusalemischen Tempel und Allem, was nicht unter den Begriff eines Tempel fällt, aber doch, um jenen in seiner heiligen Einzigkeit hervorzuheben, bezeichnet, ne exstruat quisquam domum ad similitudinem aedis sacrae (des Allerheiligsten) aut exedram instar pronai (des Heiligen [vgl. πρόναος bei Philo II, 151]) sich unstreitig noch unterschieden, so hindert Nichts anzunehmen, daß, wie Hebr. 9, 4 will, namentlich auch der Räucheraltar im egyptischen Allerheiligsten gestanden hat, eine Annahme, welche, wie wir sahen, schon durch des Verfassers unseres Briefes, des Leviten Barnabas, sonst bewiesene Glaubwürdigkeit, Stellung und Kunde gerade dieser Dinge erfordert wird. Ein diese Annahme rücksichtlich des Räucheraltars bestätigendes Analogon haben wir ferner in dem anderen Hebr. 9, 4. 5 hervorgehobenen Unterschiede des Allerheiligsten von Leontopolis, daß es die Bundeslade mit Mannakrug, Aaronsstab und den Bundestafeln und die Cherubim mit der Kapporeth darüber enthielt, während dieses Alles dem zweiten jerusalemischen Tempel fehlte. Für die Geschichtlichkeit auch des letztgenannten Unterschiedes in der Einrichtung beider Tempel nämlich spricht nicht nur der angeführte allgemeine Grundsatz, nach welchem der ursprünglich allein legitimirte Tempel in Jerusalem durch Bau, Geräthe u. s. w. an Heiligkeit einzig in seiner Art bleiben sollte, sondern auch die

a) Ein ähnlicher Stufenunterschied im Heiligen wird auch von den jüdischen Therapeuten beobachtet, wenn sie trotz ihres Gewichtlegens auf asketische Speise bei ihren heiligsten Mahlen nach Philo Vit. contempl., § 10 (II, 484) sich scheuen ungesäuertes Brot zu essen und gesäuertes nehmen, weil jenes den Priestern zukomme.

innere Wahrscheinlichkeit, da der jerusalemische Tempel seit dem babylonischen Exil ein leeres Allerheiligstes besaß, weil die altheiligen, noch aus der mosaischen Zeit stammenden Heiligthümer damals abhanden gekommen waren und man an ihre Stelle neue zu setzen sich scheute, zumal man hoffte, daß die von dem Propheten Jeremias angeblich verborgenen Heiligthümer zur messianischen Zeit plötzlich wie durch ein Wunder wieder zum Vorschein kommen sollten 2 Macc. 2, 4. 7, während es sich in Leontopolis von vornherein nicht um die betreffenden ursprünglichen Heiligthümer, sondern nur um deren Nachbildung handelte, also dort Nichts hinderte, die mosaischen Bestimmungen über die Ausrüstung des Allerheiligsten im Allgemeinen so, wie es geboten war, zu befolgen; vgl. meine Untersuchung II, 88 ff. Erst in diesem Zusammenhange habe ich endlich den aus Hebr. 7, 27; 10, 11 entlehnten, von D. Ritschl allein berücksichtigten Grund für die Stellung des Räucheraltars im egyptischen Allerheiligsten geltend gemacht (vgl. S. 666 f.), daß dieselbe durch die amtliche Pflicht (ἀνάγκη) [a]) des egyptischen Hohenpriesters, täglich für sich und das Volk zu opfern, bestätigt zu werden scheine, sofern das tägliche Räucheropfer, welches, wie auch Ritschl zugibt, jedenfalls mit zu verstehen ist, dann eben im Allerheiligsten darzubringen war, welches natürlich nur der Hohepriester betreten durfte. Allerdings muß Ritschl zugegeben werden, daß nicht schon aus der amtlichen Function des täglichen Räucherns im Tempel, welche dem egyptischen Hohenpriester im Unterschiede vom jerusalemischen oblag, die Hebr. 9 bezeugte abweichende Stellung des Räucheraltars im egyptischen Allerheiligsten

a) Zu ἀνάγκη Hebr. 7, 27 vgl. das parallele ὀφείλει Hebr. 5, 3 und ἀνάγκη 1 Kor. 9, 16. Da hier also ausdrücklich die amtliche Pflicht des Hohenpriesters, täglich für seine und des Volks Sünden zu opfern, ausgesagt ist, so genügt es nicht daran zu erinnern, daß der Hohepriester im Tempel zu Jerusalem auch täglich habe opfern können und nach dem Talmud es auch häufig gethan habe (so jetzt Delitzsch, siehe unten), oder mit Gerlach und Oehler in Herzog's Realencyklop. im Artik. „Hohenpriester" zu behaupten, daß dem Hohenpriester insofern tägliches Opfern beigelegt werden könne, als in ihm die ganze Kraft und Bedeutung des Priesterthums überhaupt sich vereinigte; vgl. meine Untersuchung II, 89, Anm. 2.

mit absoluter Nothwendigkeit erschlossen werden kann. Dieser Schluß hat allerdings nicht dieselbe Nothwendigkeit, welche ein Schluß von der etwa zugegebenen Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten auf die tägliche Darbringung des Räucheropfers von Seiten des Hohenpriesters haben würde. Es ließe sich zur Noth auch denken, daß der egyptische Hohepriester die Pflicht des täglichen Räucherns im Tempel hatte, auch wenn der Räucheraltar dort nicht im Allerheiligsten stand; aber wahrscheinlich ist dies doch nicht und am wenigsten nach dem Zusammenhange unserer Gesammterörterung. Das Wahrscheinlichste bleibt, daß diese beiden Abweichungen des jüdischen Cultus in Egypten auf die angegebene Weise innerlich zusammenhangen und sich gegenseitig bestätigen. Und warum soll der Levit Barnabas nur glaubwürdig sein, wenn er uns mit Philo das tägliche Opfern des egyptischen Hohenpriesters berichtet, nicht auch, wenn er bei einem bekanntlich so selten erwähnten und nirgends genauer beschriebenen Gegenstande, wie der jüdische Tempel in Leontopolis ist, die dortige Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten zufällig allein erwähnt haben sollte, zumal dieselbe durch das, was wir sonst über ihn wissen, sich als höchst wahrscheinlich ergibt! Wenn der Jude Philo dasselbe Factum berichtete, würden wir nicht zweifeln; jetzt, da er darüber schweigt, sollte dieses Factum, obwohl es von Niemand bestritten wird, dem wohlunterrichteten Christen Barnabas, dem frühern Leviten, selbstverständlich als grober Verstoß gegen die Wahrheit angerechnet werden dürfen! Aus solchen und ähnlichen Gründen, z. B. wenn schon im A. T. 2 Mos. 30, 6. 10; 40, 26. 3 Mos. 16, 18. 1 Kön. 6, 20 dem Räucheraltar eine nähere Beziehung zu dem Allerheiligsten gegeben ist, habe ich a. a. O. die Geschichtlichkeit der Angabe rücksichtlich der Stellung des Räucheraltars Hebr. 9, 4 behauptet, welche natürlich nur dem Heiligthum in Leontopolis beigelegt werden kann, und dann auch hieraus auf egyptische Leser unseres Briefs geschlossen. Durch den Widerspruch von D. Ritschl zu einer nochmaligen Untersuchung der Schriften Philo's veranlaßt, sehe ich nun zu meiner großen Freude, daß auch Philo die Aufrichtung des Räucheraltars im Allerheiligsten (ἐν ἀδύτοις) des Tempels zu Leontopolis ausdrücklich bezeugt, so daß meine aus obigen Gründen schon früher bezeugte Zuversicht zu dem Ver-

fasser des Hebräerbriefs in dieser Beziehung vollständig gerechtfertigt ist und über die allein zulässige Auffassung von Hebr. 9, 4 von jetzt an schwerlich noch ein Zweifel sein kann. Wo Philo nämlich das mosaische Heiligthum, die Stiftshütte, beschreibt, Vit. Mos. III, § 3—10 (Mang. II, 146—151), vgl. Quis rerum div. heres, § 46 (I, 504), da setzt er den Räucheraltar sammt Leuchter und Tisch in das Heilige, von ihm πρόναος genannt, a. a. O., § 9, die Bundeslade mit dem ἱλαστήριον und den beiden Cherubim in das Allerheiligste, von ihm als ἄδυτον [a]) oder ἄδυτα bezeichnet. In dem Bericht des Agrippa I., Philo Legat. ad Caj., § 39 (II, 591) ist natürlich auch der Tempel in Jerusalem zu verstehen. An anderen Stellen wird von Philo ein anderes jüdisches Heiligthum, augenscheinlich der heimische Tempel in Leontopolis, in's Auge gefaßt; hier wird nämlich von ihm ganz ebenso wie vom Verfasser des Hebräerbriefs der Räucheraltar, welcher auch bei ihm θυμιατήριον heißt, nicht in das Heilige, sondern in das Allerheiligste gesetzt. So sagt Philo De sacrificant., § 4 (Mang. II, 253), wo er die höhere Heiligkeit des Räucheraltars vor dem Brandopferaltar erörtert, ausdrücklich: „Dieser [b]) (der Räucheraltar) aber ist aus dem reinsten Golde gefertigt und in dem Allerheiligsten (ἐν ἀδύτῳ) innerhalb des vorzüglicheren Vorhanges aufgestellt, welcher [Altar] Keinem von den Andern, außer Denen, welche aus den Priestern [auf ihm] das Opfer bringen (d. h. den das ἄδυτον allein betretenden Hohenpriestern, vgl. 3 Mos. 16, 17. Joseph.

a) Vit. Mos. l. c., § 8: ἡ δὲ κιβωτὸς ἐν ἀδύτῳ καὶ ἀβάτῳ τῶν καταπετασμάτων εἴσω, κεχρυσωμένη πολυτελῶς ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν, ἧς ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἱλαστήριον κ. τ. λ.

b) ὁ δὲ χρυσοῦ μὲν τοῦ καθαρωτάτου κατεσκεύασται, ἵδρυται δὲ ἐν ἀδύτῳ εἴσω τοῦ προτέρου καταπετάσματος, ὃς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἐστὶν ὁρατὸς ὅτι μὴ τοῖς ἁγνεύουσι τῶν ἱερέων καὶ γέγονε πρὸς χρείαν τὴν τῶν θυμιαμάτων· ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν, ὅτι καὶ βραχύτατον λιβανωτὸν παρ' ἀνδρὸς ὁσίου τιμιώτερον ὁ θεὸς νομίζει μυρίων θρεμμάτων, ὅσα ἂν τις ἱερουργεῖ μὴ σφόδρα ἀστεῖος ὤν. Ὅσῳ γάρ, οἶμαι, λίθων μὲν ἀμείνων χρυσός, τὰ δὲ ἐν ἀδύτοις τῶν ἐκτὸς ἁγιώτερα, τοσούτῳ κρείττων ἡ διὰ τῶν ἐπιθυμιωμένων εὐχαριστία τῆς διὰ τῶν ἐναίμων.

Ant. 14, 4. 4) sichtbar und zur Darbringung der Räucheropfer bestimmt ist, woraus erhellt, daß auch sehr wenig Weihrauch von einem heiligen Manne Gott für kostbarer achtet als 10,000 Thiere, wenn sie einer darbringt, welcher nicht sehr edel ist. Denn um so viel besser, wie ich meine, Gold ist als Steine [woraus der Brandopferaltar gemacht war], und was im Allerheiligsten (*ἐν ἀδύτοις*) heiliger ist als was draußen, um so viel besser ist die Eucharistie durch das Räucherwerk als die durch die blutigen Opfer." Nur einige erläuternde Worte will ich zu dieser Stelle hinzufügen. Worum es sich hier nämlich zunächst handelt, die Thatsache, daß der Räucheraltar in dem hier erwähnten jüdischen Heiligthum im Allerheiligsten aufgerichtet war und das tägliche Räucheropfer dort vom Hohenpriester dargebracht wurde, das kann wegen der ausdrücklichen Aussagen *ἐν ἀδύτῳ* und *τὰ ἐν ἀδύτοις* nicht im mindesten bezweifelt werden. Wegen des Sprachgebrauchs des *ἄδυτον* und *ἄδυτα* vom Allerheiligsten, welcher sich auch bei Josephus findet, Ant. 3, 6. 5; Bell. jud. 5, 5. 7, bei Philo vgl. außer Vit. Mos. III, § 8 (II, 149), ibid. § 5 (II, 148), § 18 (II, 158), De monarch. II, § 5 (II, 225), Quis rerum div. heres, § 16 (I, 484), De somniis II, § 34 (I, 689), Legat. ad Caj., § 39 (II, 591) u. ö. Philo sagt dafür auch *τὰ ἔνδον* De monarch. II, § 2 (II, 223), Quis rerum div. heres, § 16 (I, 484), vgl. *τὰς εἴσω λειτουργίας* Vit. Mos. III, § 18 (II, 158) wie ähnlich auch Josephus Ant. 14, 4. 4, Bell. jud. 6, 4. 7. Die Stellung des Räucheraltars *ἐν ἀδύτῳ* erläutert Philo a. a. O. weiter durch *εἴσω τοῦ προτέρου καταπετάσματος*, d. h. innerhalb des vorzüglicheren Vorhangs. Am jüdischen Heiligthum waren bekanntlich zwei Vorhänge, am Eingange in das Heilige und in das Allerheiligste, und der Vorhang vor dem Allerheiligsten ist hier wegen des dem *εἴσω* u. s. w. parallelen *ἐν ἀδύτῳ* unstreitig zu verstehen. Es würde auch schon das bloße *καταπέτασμα* genügt haben, da dieses, im Unterschied von *κάλυμμα*, womit dann der Vorhang des Heiligen bezeichnet wird, nach Philo [a]), welcher

a) Vit. Mos. III, § 5 (II, 148): *Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν τό τε καταπέτασμα καὶ τὸ λεγόμενον κάλυμμα κατεσκευάζετο· τὸ μὲν εἴσω κατὰ τοὺς*

darin den LXX folgt, der technische Ausdruck für jenen war, so z. B. auch Marc. 15, 38 Parall. Hebr. 6, 19. Da καταπέτασμα seltener aber auch von einem Vorhang überhaupt und zwar auch dem des Heiligen vorkam, z. B. Philo Vit. Mos. III, § 5 kurz vor der S. 675 Anm. a citirten Stelle und ibid. § 8 (vgl. S. 674 Anm. a), wo durch den Plural καταπετάσματα die genannten zwei Vorhänge des Tempels zusammengefaßt werden, und wegen der nur beim egyptischen Tempel vorkommenden Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten eine nähere Bezeichnung zweckmäßig sein konnte, so fügt Philo (wie ähnlich der Verfasser des Hebräerbriefs Hebr. 9, 3 das δεύτερον) zu dem καταπέτασμα der Deutlichkeit wegen, wie zugleich auch um dessen größere Heiligkeit zu betonen, sein πρότερον hinzu, welches letztere natürlich nicht örtlich, sondern vom Range [a]) zu verstehen ist. Das πρότερον καταπέτασμα, der vorzüglichere, heiligere Vorhang, entspricht dem Sinne nach dem καταπέτασμα τὸ ἅγιον, wie der Vorhang des Allerheiligsten im Unterschiede von dem Vorhange des Heiligen 3 Mos. 4, 6. 17 LXX genannt wird. Das εἴσω τοῦ προτέρου καταπετάσματος, wo das εἴσω dem hebräischen מִבֵּית entspricht, ist also dem Sinne nach identisch mit ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος 2 Mos. 26, 33. 3 Mos. 16, 2. 12. 15, τὸ ενδόθεν τοῦ καταπετ. 4 Mos. 18, 7; vgl. Hebr. 6, 19 und das oben über die Bezeichnung des Allerheiligsten durch τὰ ἔνδον und ähnliche Wendungen Gesagte. Zu der Phrase τοῖς ἁγνεύουσι τῶν ἱερέων a. a. O. steht das ἁγνεύειν (vgl. ἁγιστεύειν Paus. VI, 20) unstreitig activisch gleich ἁγνίζειν und kann wie dieses entweder „sühnen“ (vgl. Passow's Lexikon 5. Aufl. unter ἁγνεύειν), in welchem Falle hier die sühnende Bedeutung der auf dem Räucheraltar darzubringenden Opfer hervor-

---

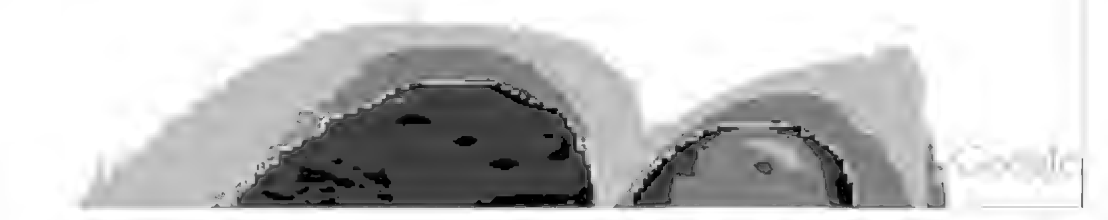
τέσσαρας κίονας, ἵνα ἐπικρύπτηται τὸ ἄδυτον, τὸ δὲ ἔξω κατὰ τοὺς πέντε, ὡς μηδεὶς ἐξ ἀπόπτου δύναιτο τῶν μὴ ἱερωμένων καταθεᾶσθαι τὰ ἅγια. Ibid. § 9 (II, 150): τὸ μὲν [ὕφασμα] ἔνδον ὂν καλεῖται καταπέτασμα, τὸ δὲ ἐκτὸς προσαγορεύεται κάλυμμα.

a) So sagt Philo (De monarch. II, § 8 [II, 228]): ἐπεὶ ὁ ἱερεὺς πολὺ πρότερον ἀνήρ ἐστι, „weil der Priester ein weit vorzüglicherer Mann ist; Plato Lach., p. 183 B: πρότεροι ἡμῶν πρὸς τὰ τοῦ πολέμου, vgl. den Superlativ οἱ πρῶτοι in diesem Sinn und überhaupt die Lexika.

gehoben wäre, oder aber opfern überhaupt bezeichnen. Dagegen, daß das ἁγνεύειν die Lustrationen des fungirenden Priesters, die jeder Opferhandlung vorangingen, wie Joseph. Ant. 3, 7. 1; Bell. jud. 5, 5. 6 bezeichnet, spricht, abgesehen von dem Sinne unserer Stelle, daß dann nicht der Genitiv τῶν ἱερέων, ferner auch nicht das Participium des Präsens, sondern etwa τοῖς ἱερεῦσι ἡγνευκόσι zu sagen war. Der Plural sagt übrigens nicht aus, daß eine Mehrzahl gleichzeitig im Allerheiligsten opferte, sondern ist der Plural der Kategorie, wie οἱ ἀρχιερεῖς Hebr. 7, 27 und τοῖς ἀρχιερεῦσι Joseph. Ant. 14, 4. 4, an welcher auch sonst instructiven Parallele Josephus den Eintritt des Pompejus und seiner Begleiter in das Allerheiligste des jerusalemischen Tempels erzählt und, nachdem er ἄβατον und ἀόρατον als synonym zusammengestellt hat, wie an unserer Stelle bei Philo das οὐδενί ἐστιν . . . ὁρατός auf das vorhergehende ἐν ἀδύτῳ zurückweiset, vgl. auch Philo Vit. Mos. III, § 8 ἐν ἀδύτῳ καὶ ἀβάτῳ, mit diesen Worten schließt: καὶ εἶδον, ὅσα μὴ θεμιτὸν ἦν τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἢ μόνοις τοῖς ἀρχιερεῦσι. Wir fügen eine andere Stelle aus Philo hinzu, in welchem unsere frühere Vermuthung, daß der egyptische Tempel im Allerheiligsten auch die andern Hebr. 9, 4 u. 5 genannten heiligen Geräthe, die Bundeslade u. s. w. enthielt, während das Allerheiligste im jerusalemischen Tempel leer war, vgl. S. 668, ebenfalls ausdrücklich bestätigt wird. Es sagt Philo de animal. sacrific. § 10 [II, 246 ff.] über das 3 Mos. 4, 3 ff. erwähnte Sündopfer des Hohenpriesters. „Nachdem [a]) nun der Ochse geschlachtet ist, soll er (der Hohepriester) von dem Blute siebenmal mit dem Finger geradeaus hinsprengen innerhalb des Vorhangs am Allerheiligsten, des vorzüglichern, an dem Orte, wo die heiligsten Geräthe aufgestellt sind, und dann des Altars vier Hörner — denn er ist viereckig — bestreichen und salben, das

a) Ὅταν οὖν σφαγιασθῇ ὁ μόσχος, κελεύει τοῦ αἵματος ἐπιῤῥαίνειν ἑπτάκις τῷ δακτύλῳ ἀντικρὺ τοῦ πρὸς τοῖς ἀδύτοις καταπετάσματος ἐσωτέρω, τοῦ προτέρου, καθ᾽ ὃν τόπον ἵδρυται τὰ ἱερώτατα σκεύη, καὶ ἔπειτα τοῦ θυσιαστηρίου τέτταρα κέρατα — τετράγωνον γάρ ἐστι — χρίειν καὶ ἀλείφειν, τὸ δὲ ἄλλο αἷμα προσχεῖν παρὰ τῇ βάσει τοῦ ἐν ὑπαίθρῳ βώμου.

andere Blut aber auf die Basis des unter freiem Himmel befindlichen Altars gießen." Es ist hier *ἀντικρύ* nicht mit *τοῦ καταπετάσματος* zu verbinden, sondern adverbiell zu fassen, wie es noch kurz vorher vorkommt, *τοῦ καταπετάσματος* aber mit *ἐσωτέρω* zu construiren, so daß letzteres (wodurch die voranstehende Näherbestimmung *πρὸς τοῖς ἀδύτοις* größern Nachdruck erhält) seinem Substantiv nachgesetzt ist, wie *εἴσω* in der Fügung *τῶν καταπετασμάτων εἴσω* Vit. Mos. III, § 8 (vgl. S. 674, Anm. a), und *τοῦ προτέρου* nähere Bestimmung von *τοῦ καταπετάσματος* wird. Die Richtigkeit dieser Verbindung bestätigt sich zunächst durch das *ἐσώτερον*, welches als Uebersetzung von מִבֵּית aus 2 Mos. 26, 33. 3 Mos. 16, 2. 12. 15 LXX herübergenommen ist, so daß unser *τοῦ πρὸς τοῖς ἀδύτοις καταπετάσματος ἐσωτέρω* dem dortigen *ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος* der LXX zur Bezeichnung einer Sühnung im Allerheiligsten vollkommen entspricht. Nur bei unserer Verbindung erklärt sich ferner *τοῦ προτέρου*, welches nach De sacrific., § 4: *εἴσω τοῦ προτέρου καταπετ.* (vgl. S. 676), von einem *πρότερον καταπέτασμα* zu verstehen ist; der vorzüglichere (*πρότερον*) Vorhang ist nun hier wie dort *τὸ πρὸς τοῖς ἀδύτοις καταπέτασμα*. Wollte man, zu *τοῦ προτέρου* zwar *καταπέτασμα* ergänzend, aber *τοῦ πρὸς τοῖς ἀδύτοις καταπετάσματος* von *ἀντικρύ* abhängig machend, das *πρότερον καταπέτασμα* hier von dem Vorhange am Heiligen verstehen, so würde nicht nur der letztere Ausdruck hier einen anderen Sinn erhalten als De sacrific. § 2, was durchaus unwahrscheinlich ist, sondern es ließe sich auch die Hinzufügung des *ἐσωτέρω τοῦ προτέρου* nicht erklären, da doch Philo unmöglich sagen konnte, daß man von dem Blute siebenmal auf den Vorhang des Allerheiligsten hinsprengen solle innerhalb, nicht außerhalb des Vorhangs am Heiligen, was für Jeden, geschweige einen Juden, selbstverständlich war. Daß die Blutsprengung innerhalb des Vorhangs am Allerheiligsten, also im Allerheiligsten vorgenommen werden soll, erhellt endlich auch aus der dem *ἐσωτέρω κ. τ. λ.* parallel laufenden andern localen Bestimmung *καθ' ὃν τόπον ἵδρυται τὰ ἱερώτατα σκεύη*, unter welchen letzteren namentlich auch die Bundeslade sammt Kapporeth u. s. w., welche Geräthe vorzugsweise das Prädicat



ἱερώτατον verdienten, gemeint sein müssen. Wenn die erstere Stelle De sacrific. § 4 darüber, daß der Räucheraltar im Tempel zu Leontopolis im Allerheiligsten sich befand, keinen Zweifel bestehen läßt, so belehrt uns der Plural *τὰ ἱερώτατα σκεύη* an unserer Stelle, daß nicht blos der Räucheraltar, sondern namentlich auch die Bundeslade u. s. w. in demselben aufgerichtet waren, wie das auch Hebr. 9, 3. 4 uns bezeugt wird. Wenn übrigens hiernach in dem egyptischen Cultus bei der Darbringung des Sündopfers des Hohenpriesters die ursprünglich angeordnete Blutsprengung vor dem Vorhang des Allerheiligsten (3 Mos. 4, 6) in eine Blutsprengung im Allerheiligsten selber abgeändert erscheint, so hängt dieser Cultusunterschied auch mit der Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten, wie sie der Tempel in Leontopolis hatte, innerlich zusammen. Bei der Blutsprengung nämlich wird das zu sprengende Blut, je nach der Stufe des Sündopfers, dem auf der Kapporeth thronenden Gott möglichst nahe gebracht. Deshalb wird bei der Bereitung des Sprengwassers außerhalb der Stadt das Blut nach Philo (De sacrific. § 3 [II, 252]), gerade auf den Tempel zu (*ἀντικρὺ* [a]) *τοῦ νεῶ*), wo Jehova wohnte, gesprengt; wo das Blut nur bis zum Heiligen kommt, wie in den Fällen 3 Mos. 4, 6. 17 nach ursprünglicher Ordnung, wird es in der Richtung auf den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt, welcher ja unmittelbar hinter sich die Kapporeth mit dem darauf waltenden Jehova hatte; wo das Blut endlich bis in's Allerheiligste kommt, wie nach ursprünglicher Ordnung nur am Versöhnungstage (3 Mos. 16), im egyptischen Cultus aber, weil der bei der betreffenden Opferhandlung zur Sühnung dienende Räucheraltar in Egypten im Allerheiligsten stand, auch in den 3 Mos. 4, 6. 7. 17. 18. erwähnten Fällen, ward es im Allerheiligsten, wie Philo sagt, „gerade aus“ (*ἀντικρύ*), wo sich ja die Kapporeth mit dem darauf thronenden Jehova befand oder, wie es 3 Mos. 16, 14. 15 heißt, „auf die Kapporeth zu und vor derselben“ gesprengt. Uebrigens scheint an unserer Stelle

---

a) Das *ἀντικρύ* gibt hier das אֶל־נֹכַח פְּנֵי des Grundtextes 4 Mos. 19, 4 wieder, wofür wesentlich im gleichen Sinne, aber wegen des mangelnden נֹכַח weniger significant bei der Blutsprengung sonst על פני, את פני, לפני und על 3 Mos. 4, 6 u. 17. 3 Mos. 16, 14. 15 gesagt wird.

statt des, wie wir sahen, zur Bezeichnung des Vorhangs am Allerheiligsten an sich ausreichenden technischen Ausdrucks τὸ καταπέτασμα, dessen nähere Bestimmung durch πρὸς τοῖς ἀδύτοις und τοῦ προτέρου von Philo gewählt zu sein, theils um seine mit Bezug auf die ursprüngliche Anordnung des betreffenden Ritus im Pentateuch mögliche Mißdeutung zu hindern, theils um die größere Heiligkeit des erwähnten Opferritus stärker zu betonen. — Der durch das ἐν ᾗ Hebr. 9, 4 eingeführte Inhalt der Bundeslade macht bei unserer Beziehung auf den egyptischen Tempel ebenfalls keine Schwierigkeiten. Vielmehr findet sich στάμνος χρυσῆ (nur ist στάμνος als Masc. gebraucht) nicht blos in den unter den egyptischen Juden entstandenen LXX als Uebersetzung von צִנְצֶנֶת (2 Mos. 16, 33), sondern auch bei dem egyptischen Juden (Philo, De congress. erud. grat., § 18 [I, 533]); und wenn es auch sehr zweifelhaft ist, ob der Mannakrug und der Aaronsstab je in der Bundeslade des palästinensischen Heiligthums gelegen haben (vgl. 1 Kön. 8, 9. 2 Chron, 5, 10) — es könnte dies höchstens in der mosaischen Stiftshütte gewesen sein, wie z. B. Delitzsch behauptet, vgl. dagegen Bleek zu Hebr. 9, 4 —, so hindert doch Nichts, die betreffende Aussage des Hebräerbriefs rücksichtlich des egyptischen Heiligthums für wahr zu halten, da die egyptischen Juden wie auch die Erbauer des zweiten Tempels, wie aus manchen Spuren hervorgeht, nicht of sehr den salomonischen Tempel, als die von Mose selber stammende alttestamentliche Stiftshütte zu ihrem Vorbilde machten und sich die Stellen 2 Mos. 16, 34. 4 Mos. 17, 25 auch so deuten ließen, daß die betreffenden Gegenstände mit den Gesetzestafeln in der Lade lagen, und von angesehenen jüdischen Auslegern, wie Levi B. Gerson und Abarbaneol, welcher sich dabei auf die jüdische Ueberlieferung beruft, sogar mit Einschluß von 1 Kön. 8, 9 wirklich so gedeutet worden sind; vgl. Bleek, Tholuck, Delitzsch zu Hebr. 9, 4. Soviel über die Identität des Hebr. 9, 1 ff. beschriebenen jüdischen Heiligthums mit dem Tempel zu Leontopolis, welche fortan schwerlich wird bezweifelt werden können und aus welcher sich namentlich auch die Bestimmung unseres Briefes für Christen in Alexandrien und Egypten, sowie die genaue Bekanntschaft seines Verfassers mit der Beschaffenheit jenes Tempels ergibt.

Von mehr untergeordneter Bedeutung, wenigstens für die Frage nach den Lesern des Briefes ist es, wenn Ritschl behauptet (vgl. S. 667), daß das tägliche Opfer des Hohenpriesters Hebr. 7, 27 vgl. 10, 11 deutlich als Sündopfer, bei Philo als Bittopfer für die Wohlfahrt und Einigung des Volks betrachtet werde und die von mir angenommene sühnende Kraft des Räucheropfers nicht statthabe. Allein zunächst können wir nicht zugeben, daß das tägliche Opfer des Hohenpriesters Hebr. 7, 27 wegen des *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* [a]) als eigentliches Sündopfer חטאת (LXX *περὶ ἁμαρτίας* Hebr. 10, 8. 18) gedacht ist, was in allgemeiner Weise bei den Hebräern das Sündopfer am Versöhnungstage war, welches daher auch als Typus des Sündopfers Christi erscheint. Vielmehr konnte von der täglichen עלה sehr wohl gesagt werden, daß sie die Sünden sühne, da ja von der עלה an mehreren Stellen ausdrücklich das Prädicat des Sühnens (כפר על 3 Mos. 1, 4; 16, 24. 1 Sam. 7, 6. 9) ausgesagt wird; vgl. auch Oehler in Herzog's Realencyklop. f. protest. Theol. unter „Opfer" (Bd. X, S. 617 ff. 635 ff.); Ewald, Die Alterthümer des Volks Israel, S. 49. Und wie kann eine Stelle wie Hebr. 5, 1 mit seinem *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* verstanden werden, ohne namentlich auch an das Ganzopfer zu denken? Selbst ein Genußopfer wurde durch das vorangehende Ganzopfer Gott angenehm gemacht. Auch deutet das *θυσίας ἀναφέρειν* Hebr. 7, 27, wie auch Delitzsch z. d. St. fühlt, mindestens so sehr auf das Ganzopfer als auf das Sündopfer hin, da jener Terminus seinen Ursprung davon hat, daß das Betreffende ganz auf den Altar kam und in den LXX als Uebersetzung von

a) Delitzsch z. d. St. und Hofmann behaupten dasselbe, glauben dann aber gegen den Text, daß der Sinn nur der sei, daß Christus nicht nöthig hat, das alltäglich zu thun, was die Hohenpriester alljährlich (!) thun. Anders Delitzsch in der Zeitschr. für d. gesammte luther. Theol. 1860, Hft. 4, S. 593 ff., wo er das tägliche hohepriesterliche Pfannenspeisopfer und das tägliche im Namen des Volks dargebrachte Lammesopfer (vgl. indeß oben S. 667, Anm. a), welch letzteres der Hohepriester [im Tempel zu Jerusalem] zwar nicht darzubringen nöthig gehabt habe (vgl. dagegen *ἔχει ἀνάγκην*), wohl aber dennoch, zumal an Sabbathen und Fasttagen, dargebracht habe; siehe dagegen Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbriefs, neue Aufl., S. XXVIII.

העלה und הקטיר meistens von der עלה steht, wie denn z. B. auch Philo das *ἀναφέρειν* vom täglichen Brandopfer gebraucht. Die auf die Sünde bezügliche, sühnende Bedeutung speciell des täglichen Ganzopfers, in welchem dessen Natur gipfelt, wird auch dadurch bestätigt, daß von den 24 Opferbeiständen (s. über sie Tract. babyl. Taanit 26 sqq. und Petr. Cunaeus de republ. Hebraeor. 2, c. 10), welche beim täglichen Opfer, den im wöchentlichen Turnus fungirenden 24 Priesterclassen (*ἐφημερίαι* Luc. 1, 5. 1 Chron. 24, 4 ff.) entsprechend, das Volk vertraten, diejenigen, welche der Turnus traf, zur Zeit ihrer Assistenz fasteten (*νηστεύειν*), wie am großen Versöhnungstage (*ἡ νηστεία*) das ganze jüdische Volk fastete; vgl. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, S. 113 ff. Die von Bernays hier erläuterte Stelle aus Theophrastos, über das jüdische Opferwesen, bei Porphyrius (De abstin. II, 26) ist auch insofern sehr lehrreich, als aus ihr die große Bedeutung des Ganzopfers bei den Juden hervorgeht, so daß diese für einen ausländischen Griechen der Genußopfer (Opferschmäuse) ganz zu entbehren scheinen konnten. Uebrigens werden bei Aufzählung der Functionen des Priesters als die bedeutendsten auch 5 Mos. 33, 10 nur die Ganzopfer, nämlich das Räucheropfer (dieses zuerst) und dann die Brandopfer, erwähnt. Im Anfang der interessanten Stelle aus Theophrastos, wo es heißt: *οὐ γὰρ ἑστιώμενοι τῶν τυθέντων, ὁλοκαυτοῦντες δὲ ταῦτα* (lies *ταὐτὰ*) *νυκτὸς καὶ κατ᾽ αὐτῶν πολὺ μέλι καὶ οἶνον λείβοντες ἀναλίσκουσι τὴν θυσίαν θᾶττον, ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ Ἥλιος, ὁ πανόπτης, γένοιτο θεατής. Καὶ τοῦτο δρῶσιν νηστεύοντες τὰς ἄνα μέσον τούτων ἡμέρας κ. τ. λ.*, um deren Verständniß sich Bernays ein Verdienst erworben hat, scheint indeß derselbe auch unnöthig dem griechischen Philosophen einige starke Verstöße beizulegen. Dahin gehört jedenfalls seine Auffassung des *ὁλοκαυτοῦντες ταῦτα νυκτός*, wonach Theophrastos den Juden nur Nachtopfer zugeschrieben hätte, die dem Griechen besonders auffielen und für diesen etwas Schreckliches (*δεινόν*) hatten. Allein man braucht das *ταῦτα* nur *ταὐτά* zu sprechen, um die bekannten jüdischen täglichen Morgen- und Abendopfer zu erhalten, zumal auch das später folgende *τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας* „die

zwischen diesen liegenden Tage" die Erwähnung von zweierlei Opfern, Morgen- und Nachtopfern, voraussetzt. Wir erklären nämlich: „denn nicht Festschmäuse haltend (wie die Griechen) von dem [bei Tage] Geopferten, wohl aber das gleiche Brandopfer [wie am Tage] bei Nacht bringend (das jüdische Brandopfer am Morgen wie am Abend war ganz dasselbe) und darüber viel Honig und Wein gießend, vernichten sie das Opfer schnell, damit nicht der allsehende Helios das Schreckliche schaue u. s. w.". Auch der Anstoß, welchen man insgemein, auch Bernays, S. 112, an dem μέλι wegen 3 Mos. 2, 11 nimmt, läßt sich vielleicht entfernen, wenn man bei μέλι an Traubenhonig denkt, da in jener Schriftstelle nur der Honig von Bienen (vgl. Philo II, 255 Mang.) untersagt wird, דְּבַשׁ wie μέλι aber von Beidem gesagt wird, 1 Mos. 43, 11. Ezech. 27, 17. Hohsl. 5, 1 (?) (vgl. Winer, Bibl. Realwörterb., Art. „Honig" und „Wein", und Herzog's Realencyklop. unter „Wein"); wenn man also μέλι von dem wie Syrup eingekochten Traubensaft ἕψημα, σίραιον, defrutum, sapa deutet. Dieser Sprachgebrauch des μέλι ist dem Theophrastos sehr wohl bekannt (vgl. Theophrast. fragm. 18 und Schneider, Theophrast. IV, 818 sqq.); μέλι oder οἶνος sind also nur verschiedene Formen desselben Traubensaftes, von denen das μέλι auch häufig zur Verbesserung des οἶνος gebraucht wurde. Da wir nun oben gezeigt haben, daß die tägliche Mincha für die Priester und das tägliche Räucheropfer Ganzopfer waren, welche im Tempel zu Leontopolis vom Hohenpriester dargebracht wurden, so ist damit die Hebr. 7, 27 behauptete tägliche sühnende Thätigkeit des Hohenpriesters für sich und das jüdische Volk vollständig erwiesen. Es könnte daher der Glaubwürdigkeit des Hebräerbriefs keinen Eintrag thun, wenn, wie Ritschl meint, Philo nach De special. legg. II, 321 Mang., etwa in Folge seines philosophischen Systems, die täglichen Opfer des Hohenpriesters nicht als sühnend (als Sündopfer betrachtet sie allerdings auch der Verfasser des Hebräerbriefes nicht), sondern nur „als Symbol der Bitte um die Wohlfahrt und um die Einigung aller Glieder des Volks" gedacht haben sollte. Allein diese Stelle Philo's schließt die für die Sünden des Volks intercedirende Thätigkeit des Hohenpriesters gar nicht aus, wenn er als Object des

αἰτούμενος das Gute (*τὰ ἀγαθά*) bezeichnet, worunter doch gewiß nicht blos die äußern Güter, sondern namentlich auch die Sündenvergebung und der Friede mit Gott gemeint werden, während der Satz mit *ἵνα* gar nicht blos mit *αἰτούμενος*, sondern mit allen Participien von *πρυτανεύων μέν* an zu construiren und aus dem ganzen Zusammenhange (vgl. S. 666, Anm. a.) zu verstehen ist. An einer anderen Stelle (Vit. Mosis, § 14 [II, 155]) beschreibt Philo auch ausdrücklich die Wirksamkeit des Hohenpriesters (nur daß dieser bei ihm der Mittler nicht blos des jüdischen Volks, sondern auch des ganzen Menschengeschlechts, ja des ganzen *κόσμος* ist, und das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit des natürlichen Menschen bei ihm entschieden weniger hervortritt, als bei dem Verfasser des Hebräerbriefs) in der von uns angenommenen Weise, wenn er hier sagt: *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ* [sc. *ἀρχιερέα*] *παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν*; vgl. auch ibid. § 17 (II, 157), De monarch. II, § 6 (II, 227), ibid. § 10 (II, 246) u. ö. Ueber die Stellung des jüdischen Hohenpriesters nach der Schrift vgl. den Artikel „Hoherpriester" in Herzog's Realencyklopädie. Im Allgemeinen werden wir sagen dürfen, daß der tägliche Opfercult im Tempel nach dem alttestamentlichen Ritual das jüdische Volk als Ganzes wegen der ihm von Natur anhaftenden sündlichen Schwachheit täglich entsündigen und den Bundesgott durch dankbare Erinnerung an seine Bundesgnade demselben täglich gnädig stimmen sollte [a]), weshalb

---

a) Wenn Oehler in dem Art. „Opfer" in Herzog's Realencyklop. X, 635, mit dem wir im Wesentlichen rücksichtlich des Brandopfers übereinstimmen, bemerkt, daß man dasselbe passend das sacrificium latreuticum genannt habe, so thut das im Allgemeinen auch Philo, welcher dasselbe in der Hauptstelle De animal. sacrif., § 4 (II, 240. 241) als „Verehrungsopfer" (*τὴν μὲν ὁλόκαυτον δι' αὐτὸν μόνον τὸν θεὸν ὃν καλὸν τιμᾶσθαι, μὴ δι' ἕτερον*) bezeichnet. Es umfaßt bei Philo die Verehrung durch *εὐχαριστία* wie auch durch *λιταί*, wird aber im Zusammenhang mit der Betrachtungsweise Philo's in der Kürze von ihm meistens als *εὐχαριστία*, eine Seite, die allerdings namentlich bei den Hekatomben von Brandopfern an den Festen prävalirt, bezeichnet. Nachdem er nämlich a. a. O. § 3 die Opfer in gemeinsame und Privatopfer getheilt

die Unterbrechung desselben unter Epiphanes Dan. 8, 1. 1 Makk. 1, 47 und zur Zeit des jüdischen Krieges (Jos. bell. jud. 6, 2. 1) vom gesetzestreuen Volke stets mit Schrecken wahrgenommen wurde. Die Entsündigung des jüdischen Volks als solchen wegen seiner unbewußten und Schwachheitssünden, soweit für diese im Gesetz keine besondere Sühne vorgeschrieben war, culminirt aber in einem besonderen Feiertage, dem großen Versöhnungstage am 10. Tischri, ausgezeichnet durch eine active Bußbetheiligung des ganzen Volks und durch eigentliche vom Hohenpriester darzubringende Sündopfer für sich und das Volk, in welchem die Sünde des ganzen Volks jährlich aufgehoben ward, wie im täglichen Opfercult tagtäglich. — Endlich glaubt D. Ritschl die von mir zur Bestätigung der Aussagen in Hebr. 7, 27 behauptete sühnende Bedeutung des Räucheropfers ebenfalls in Anspruch nehmen zu dürfen, indem er die Beweiskraft der von mir in meinem Hebräerbr. II, 90 in der Kürze, namentlich auch mit Bezug auf die egyptischen Juden angezogenen

---

hat, von denen jene, wenn man die Schaubrode ausnimmt, nur Ganzopfer sind, theilt er sie § 4 mit Rücksicht auf die höchsten Gründe, aus denen die ersten Menschen *ἐπὶ τὰς διὰ θυσιῶν εὐχαριστίας ἅμα καὶ λιτὰς* gekommen seien, in zwei Classen, 1) in solche, welche wegen *πρὸς θεὸν τιμή* (= *ὁλοκαυτώματα*) und 2) in solche, welche wegen *τῶν θυόντων ὠφελεία* geschehen, indem er die zweite Classe wieder in Heilsopfer (*σωτήρια*) und Sündopfer (*τὸ περὶ ἁμαρτίας*) unterscheidet. Bernays läßt a. a. O. S. 105 den Philo von der Opferclassification des Theophrastos bei Porphyrios (De abstinent. 2, 24): [*θυτέον τοῖς θεοῖς*] *ἢ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν* mit Recht abhängig sein, nur daß er die Nützlichkeitsopfer in zwei Theile sondert, um das Sündopfer besonders hervortreten zu lassen; er übersieht aber, daß derselbe gleichwohl drei Opferarten beibehält, indem er die beiden ersten Classen des Theophrastos in die eine des „Verehrungsopfers" = *ὁλοκαύτωμα* zusammenfaßt und letzteres zugleich mit Rücksicht auf das *διὰ χάριν* meistens kurzweg als *εὐχαριστία* bezeichnet, welcher Ausdruck im weiteren Sinne von dem huldvollen, namentlich auch dankbaren Wesen des Menschen — vgl. das Adjectiv *εὐχάριστος* De sacrificant. § 5 (II, 255), Kol. 3, 15 (?) — gemeint zu sein scheint. Vgl. übrigens auch Philo de animal. sacrif. § 14 (II, 249. 250), wo die drei Opferarten nach ihrer Verwandtschaft besprochen und das Brandopfer als das Trachten nach vollkommener Gesinnung gefaßt wird.

Digitized by Google

Stellen 4 Mos. 17, 11. 12. 5 Mos. 33, 10 LXX, Philo II, 225. 591 bestreitet. Wir können uns dagegen jetzt auf die obige Begründung unserer Ansicht auf breiterer Basis, namentlich auch auf das über das Ganzopfer Gesagte, zu welchem in erster Linie das Räucheropfer gehört, berufen, doch wollen wir auch noch die Beweiskraft der früher von uns angezogenen Stellen aufrecht erhalten. Wenn Philo an den beiden angeführten Stellen den Zweck des Eintritts des Hohenpriesters in das Allerheiligste (εἰς τὰ ἄδυτα) durch ἐπιθυμιάσων, an der zweiten Stelle mit dem Zusatze: κατὰ τὰ πάτρια εὐξόμενος φορὰν ἀγαθῶν κ. τ. λ. und mit der Angabe, daß dies nur einmal im Jahre am großen Versöhnungstage (ἐν τῇ νηστείᾳ) geschehe, angibt, so soll hieraus, obwohl die Bedeutung dieses Tages für jeden Juden feststand, nichts weniger als die Anerkennung der sühnenden Wirkung des Räucheropfers folgen, vielmehr nur die Indifferenz Philo's gegen den sühnenden Werth der Functionen des Hohenpriesters (!), während, wie wir sahen, Philo z. B. das Sündopfer geradezu in die Opferclassification des Theophrastos, die er hier sonst befolgt, wegen seiner Wichtigkeit hineinbringt und die mittlerische Function des Hohenpriesters sehr hoch stellt und auch sonst zu den Juden in Egypten gehört, welche die jüdischen Bräuche in ihrem nächsten Sinn beobachtet wissen wollen (s. später), wenn sie in ihnen mystisch auch noch höhere Dinge ausgesagt finden. Für seine Behauptung beruft sich Ritschl auf seine Auslegung von Philo II, 321, deren Richtigkeit wir bereits oben beanstanden mußten, und darauf, daß Philo das eigentlich Gesetzmäßige der Handlung am Versöhnungstage verleugne, indem er nur das Räuchern anführe. Aber an beiden Stellen Philo's konnte unmöglich das ganze Ceremoniell des Versöhnungstages erwähnt werden, sondern nur die Spitze desselben beim Eintritte des Hohenpriesters in das Allerheiligste. Als solche wird nun aber sogar am Versöhnungstage das Räuchern (in dem Philo II, 223 erwähnten πυρεῖον) bezeichnet, welches mithin nicht ohne sühnende Bedeutung gedacht werden kann. Daß Philo nicht indifferent war gegen die sühnenden Functionen des Hohenpriesters speciell am Versöhnungstage, ergibt sich auch aus der Erwähnung der beiden Böcke des Versöhnungstages als προσαγομένων τῷ

ἱλάσμῳ δυοῖν τράγων Philo I, 498, ferner aus Philo II, 246, wo gesagt wird, daß der Hohepriester desselben Vorzugs wie das Volk gewürdigt sei ἐν τῷ καθαίρεσθαι (vgl. 3 Mos. 4, 5 ff. 16 ff.) καὶ παρὰ τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἀμνηστίαν ἀδικημάτων αἰτεῖσθαι (vgl. 3 Mos. 16, 15. 16. 18. 19). Auch ist zu beachten, daß in der Stelle Philo II, 591 nicht Philo, sondern König Agrippa durch das ἐπιθυμιάσων den höchsten Opferact des Versöhnungstages im Tempel zu Jerusalem bezeichnet. Wie der Brandopferaltar durch Material und Ort weniger heilig ist als der Räucheraltar im Heiligen, so sind auch seine Opfer verhältnißmäßig weniger heilig als die des letztern; es ist das nicht blos Philo's Ansicht z. B. De sacrificant., § 4 (II, 253. 254), sondern liegt in der Natur der Sache, denn je näher Etwas dem Herrn, desto heiliger ist es. Die bereits 3 Mos. 16, 12. 13. vgl. 2 Mos. 30, 36 hervorgehobene Räucherung [a]) im Allerheiligsten, durch welche der fungirende Hohepriester vor dem ihm nahen heiligen Gott gedeckt (ולא ימות), sein betreffendes Handeln Gott angenehm gemacht wird, ist daher heiliger als die sie begleitende Darbringung des Blutes des auf dem äußeren Altar verbrannten Opfers. Die besondere Heiligkeit dieses Räucheractes im Allerheiligsten auch unter den palästinensischen Juden wird durch das, was der Talmud über die große Heiligkeit des 3 Mos. 16, 13 erwähnten Rauchfasses (מחתה, πυρεῖον) z. B. Mischna Joma 4, 4 aussagt (vgl. Winer, Bibl. Realwört. unter „Rauchfaß"), bestätigt. Was aber speciell die täglichen Räucheropfer betrifft, so legt ihnen Philo (De anim. sacrif. II, 239) dieselbe Bedeutung bei, wie dem täglichen Brandopfer, so indeß, daß sie, entsprechend der höheren Stellung des Räucheraltars im Heiligthum, das sind für den menschlichen Geist, was diese für

---

a) Sie dauerte unstreitig so lange fort, als der Hohepriester im Allerheiligsten weilte, und ging am großen Versöhnungstage nach 3 Mos. 16, 12. 13 der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten ebenso voran, sie einleitend, wie das tägliche Räucheropfer dem täglichen Brandopfer, Philo a. a. O.; 2 Mos. 30, 7; vgl. Philo II, 239. Die Präposition ἐπὶ in ἐπιθυμιᾶσθαι muß bei Philo entweder die Opferung des Rauchwerks in Verbindung mit andern Opfern (vgl. das ἐπιθύειν der Classiker) oder dessen Aufsteigen zu Gott hin bezeichnen.

den menschlichen Leib, welche etwas abstracte Scheidung zwischen Leib und Geist indeß vom Gesetzgeber schwerlich schon beabsichtigt ist. Wir erwähnen ferner noch die Bezeichnung des Räucheraltars als ὁ ἱλέου βωμός bei Philo II, 434, wodurch sein propitiatorischer Charakter unverkennbar hervorgehoben ist. Die sühnende Bedeutung des Räucherns ist nun auch ausgesprochen in der von mir angezogenen Stelle 4 Mos. 17, 11. 12. Hiergegen wendet Ritschl unter Berufung auf seine Abhandlung (Jahrb. für deutsch. Theol. VIII, 482 ff.) ein, daß das Rauchopfer Aaron's ein außerordentliches Opfer gewesen sei, dessen Werth keinen Rückschluß auf die Bedeutung der gesetzlichen Rauchopfer gestatte. Indeß bestätigt jene Stelle doch das wichtige Factum, daß auch bei den Israeliten schon zu Mosis Zeit in dem legalen Cultus das Rauchopfer als Sühnopfer angewendet ward, wenn es auch in dieser Weise, daß der räuchernde Priester mit der Rauchpfanne unter das Volk tritt, dem Verderben wehrend, in dem geordneten mosaischen Cultus später nicht vorkommt. Das Analogon in dem letzteren ist namentlich die Räucherung des Hohenpriesters im Allerheiligsten, dessen sühnende Kraft wir bereits gesehen haben. Die sühnende Bedeutung des täglichen Räucheropfers wird auch 1 Chron. 6, 34 durch das כפר על [a]) ausgesagt. Ueberhaupt ist der Räucheraltar im Mosaismus durch das Verhältniß, in welches er zur Kapporeth und zum Allerheiligsten gesetzt wird, wie durch seine sühnende Function bei allen höhern Sündopfern (3 Mos. 4, 5 ff. 16 ff. 3 Mos. 16) deutlich genug nächst der Kapporeth (τὸ ἱλαστήριον) als das wichtigste Sühngeräth, wie Philo sagt, als ὁ ἱλέου βωμός bezeichnet. Hiefür spricht endlich auch die von mir angezogene Stelle 5 Mos. 33, 10, zumal nach der Lesart der LXX ἐν ὀργῇ σου. Ritschl meint, die phonetisch nächste Correctur des cod. Al. ἐν ἑορτῇ σου könne nur aus einem sachlichen Bedenken gegen jene Lesart des

a) Daß das כפר על auch von den Heilsopfern im eigentlichen Sinne ausgesagt werde, wie von den Sünd- und Brandopfern, läßt sich mit Ritschl (Jahrb. f. deutsch. Theol. a. a. O., S. 484) schwerlich aus Ezech. 45, 15. 17 folgern. Auch hier ist es zunächst nur von den dort erwähnten Brandopfern gemeint, von den Heilsopfern nur etwa im weiteren Sinne so, wie gottgefällige Werke auch nach Spr. Sal. 16, 6 Sünden bedecken.

cod. Vat. erklärt werden, die ed. Complut. habe das Richtige ἐνώπιόν σου. Wir stimmen darin bei, daß die Lesart ἐν ἑορτῇ σου falsch ist. Aber ἐν ὀργῇ σου scheint sich schon durch den Anstoß, den es geben konnte, als das Ursprüngliche, was die Uebersetzung der LXX hatte, zu empfehlen, zumal das ἐνώπιον bei genauer Uebersetzung nur etwa sich ergab, wenn der Dual von אף, vgl. 1 Sam. 25, 23 LXX, gelesen wurde. Aber selbst wenn die LXX ursprünglich ἐνώπιόν σου gehabt hätten, so würde es auffallend sein, daß das tägliche Räucheropfer ohne Erwähnung des Brandopfers, da das וְכָלִיל durch διὰ παντός und zwar ohne Copula wiedergegeben wird, von ihnen allein verstanden ist, so daß sie jenes entschieden als das hervorragendste und zwar mit sühnender Kraft gedacht haben müßten. Eine andere Frage ist, wie der hebräische Text an sich zu fassen ist, und da stimme ich der lutherischen Uebersetzung und Erklärung des באפך „vor deine Nase" (vgl. Knobel z. d. St.) bei; aber auch dann ist diese Stelle dadurch interessant, daß das Räucheropfer als das angesehenere vor dem Brandopfer erwähnt wird. Ihr Sinn ist wesentlich der von 1 Chron. 6, 34 (s. oben). So heißt es wieder 1 Sam. 3, 14: εἰ ἐξιλασθήσεται a) ἀδικία οἴκου Ἡλὶ ἐν θυμιάματι καὶ ἐν θυσίαις ἕως αἰῶνος, welche Stelle auch dadurch instructiv ist, daß das Räucheropfer als das angesehenere vorangestellt ist (vgl. 1 Sam. 2, 29), obwohl im Grundtext die Ordnung זבח ומנחה sich findet. Weish. Salom. 18, 21 heißt es ferner: θυμιάματος ἐξιλασμὸν κομίσας; siehe namentlich auch noch Sirach 45, 16: ἐξελέξατο αὐτὸν (Aaron) ἀπὸ παντὸς ζῶντος προσαγαγεῖν κάρπωσιν κυρίῳ θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μνημόσυνον, ἐξιλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ σου. Wenn Hebr. 5, 1 (vgl. 8, 3. 4; 9, 9) auf die Sünde bezügliche δῶρα καὶ θυσίαι, wo merkwürdiger Weise auch die δῶρα wieder voranstehen, dargebracht werden, so sind unter den unblutigen δῶρα gewiß namentlich auch Räucheropfer zu verstehen, deren Segen nach Mischna Tamid 5, 2. Joma 2, 4 für so groß

a) Die Ungerechtigkeit des Hauses Eli soll durch kein gesetzliches Opfer, weder blutiges noch unblutiges, gesühnt werden, denn sie ist mit frecher Hand gethan (4 Mos. 15, 27 ff.).

Digitized by Google

geachtet wurde, daß ein Priester dieses Opfer nur einmal erloosen konnte, cf. G. Michaelis, Observatt. sacr., p. 71 sqq. Wenn nun hiernach feststeht, daß die hochheilige und sühnende Bedeutung des Räucheropfers schon immer im alttestamentlichen Cultus anerkannt ward, so mußte diese seine Anerkennung eher noch steigen in einer Zeit, wo nicht blos die Orphiker und Neupythagoräer, sondern auch manche andere Nichtjuden sich gegen blutige Opfer erklärten, vgl. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, S. 129 ff. und meinen Artikel: „Briefe Pauli an Timotheus und Titus" in Herzog's Realencyklop. XXI, 285 ff. Namentlich hatte aber auch das Weihrauchopfer bei den Orphikern und Neupythagoräern eine hochheilige und sühnende Bedeutung (Plato, De republic. II, 364. Philostr. Vit. Apollon. I, 31; IIX, 7, 9. 10. 12. Hoeck, Kreta III, 244. Pauly's Realencyklop. der class. Alterth., Art. „Orpheus", S. 996 ff.), wie sie denn in diesem Sinne sich auch sonst bei den Griechen finden: Hesiod. ἔργ. κ. ἡμ. 338. Il. VI, 270. Pausan. V, 15, 6. Athen. VII, 83. Porph. abst. II, 16. Vgl. Hermann, Gottesdienstl. Alterth., § 25.

Unsere vorstehende Beweisführung nun, daß der Verfasser des Hebräerbriefes theils die Einrichtung des Tempels in Leontopolis in seiner von dem jerusalemischen Tempel abweichenden Construction Hebr. 9, 2—5 der Wahrheit gemäß beschrieben, theils auch Hebr. 7, 27; 10, 11; 5, 1 den dortigen Opfercultus und zwar auch in seiner Eigenthümlichkeit, richtig dargestellt hat, bestätigt uns nicht blos, woran uns zunächst lag, die Bestimmung unseres Briefes für alexandrinisch-egyptische Leser, sondern räumt zugleich einen Haupteinwurf fort, welcher gegen seine Abfassung durch den Leviten Barnabas z. B. von Bleek, Lünemann u. A. erhoben ist, bei welchem es sich allerdings am wenigsten denken läßt, daß er sich hinsichtlich dieser Dinge so gröblich, wie jene meinen, geirrt haben könnte, vgl. S. 667 ff. Die Zurückweisung dieses Einwurfs gegen die Autorschaft des Barnabas in der Weise, wie sie von D. Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr., S. 889 ff.) gegeben wird, ist meines Erachtens nicht begründet, da sie (vgl. a. a. O., S. 489 ff. Anm.) auf einer irrigen Erklärung des ἔχουσα Hebr. 9, 4 und auf der Voraussetzung, daß Hebr. 9, 1 ff. kein gegenwärtiges

Heiligthum gemeint werde (vgl. dagegen auch meine Untersuch. über d. Hebräerbr. II, 50 ff.) beruht. Wenn Riehm in der neuen, durch Zusätze vermehrten Ausgabe seines Lehrbegr. des Hebräerbriefes, S. XXXII mit Bezug auf mich unter Hervorhebung der Möglichkeit, daß Barnabas der Verfasser sei, bemerkt, daß ich die sogenannten äußeren Zeugnisse, die für meine Ansicht sprechen, nicht mit voller Unbefangenheit beleuchtet habe, es ihm aber an Raum fehle, um den Beweis dafür anzutreten, so bedaure ich das Letztere, da ich die kirchliche Tradition über unsern Brief unparteiisch und zwar hie und da mit Beziehung auf die Gesammtgeschichte des neutestamentlichen Kanon, von welcher die Geschichte der einzelnen neutestamentlichen Schriften häufig mehr als wünschenswerth gesondert wird, erörtert zu haben glaube. Für die Autorschaft des Barnabas sprechen, abgesehen von den äußeren Gründen, wie ich anderwärts bereits ausgeführt habe, auch manche andere aus dem Briefe selber geschöpfte innere Gründe, namentlich die große Bedeutung seines Inhalts und die bei aller Verwandtschaft mit paulinischen Ideen doch selbständige, besonders auch das Hohepriesterthum Christi als Vollendung und Abschaffung alles vorbildlichen alttestamentlichen Levitismus eigenthümlich betonende Lehrauffassung desselben, wie sie von dem dem Paulus fast ebenbürtigen Heidenboten und früheren Leviten Barnabas erwartet werden kann, das Verhältniß unseres Briefes zu dem apokryphischen Briefe des Barnabas, ferner Stellen [a]) wie 2, 3, wo der Verfasser sich als durch die ἀκούσαντες, die

---

a) In meiner Chronologie des apost. Zeitalt. S. 505 ff. Anm. ist die Identität des Apg. 4, 36 erwähnten Leviten Joses Barnabas mit dem bekannten Barnabas, aber die Verschiedenheit des Letztern und des unmittelbaren Jüngers Jesu Joseph Barsabas Apg. 1, 23, wo einige Handschriften Barnabas lesen, gegenüber Ullmann und Andern, welche ihre Identität behaupten, dargethan. — Uebrigens erhellt aus Hebr. 2, 3, da die erste Person communicativ gefaßt werden muß, daß auch die Leser durch einen oder mehrere unmittelbare Jünger Jesu belehrt wurden, was zu alexandrinischen Christen sehr wohl stimmt, aber nicht zu jerusalemischen, deren Grundstock auch noch zur Abfassungszeit unseres Briefes, etwa 64 n. Chr., aus unmittelbaren Jüngern Jesu bestanden haben muß; vgl. 1 Kor. 15, 6.

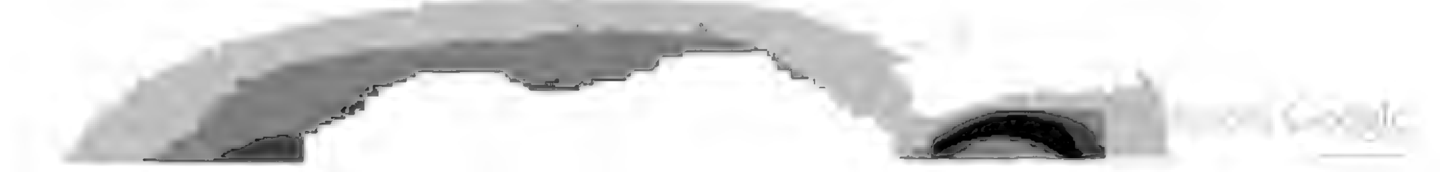
Digitized by Google

unmittelbaren Jünger Jesu, bekehrt bezeichnet, was weder zu Paulus noch zu Apollos paßt; 13, 23, wornach er mit dem Gehülfen des Paulus, Timotheus, zu den Lesern kommen will, bei denen er nach 13, 19 schon früher einige Zeit gewirkt hat; und 6, 10, wornach die Leser für die Christen des heiligen Landes, insbesondere Jerusalems (οἱ ἅγιοι), Collecten gesammelt hatten und sammeln, zu deren Betreibung sich eben Barnabas nach Gal. 2, 9. 10. vgl. Apg. 12, 29. 30 verpflichtet hatte; vgl. den Nachtrag am Schlusse dieser Abhandlung. Ob Riehm jetzt noch, wie in der ersten Ausgabe des Lehrbegr. des Hebräerbr., die Möglichkeit seiner Abfassung durch Barnabas zwar zugibt, diese aber für weniger wahrscheinlich hält als z. B. die des Apollos, welche doch von D. Tholuck, einem ihrer Hauptvertreter [a]), vornehmlich nur noch auf die sehr problematische Echtheit des Briefes Barnabä (vgl. den Art. „Hebräerbrief" in Herzog's Realencyklop. V, 594 ff.) gestützt wird, während er hier mit Recht die öfter behauptete Abhängigkeit unseres Verfassers von Philo zurückweist, ist mir nach dem oben erwähnten Zusatze in der neuen Ausgabe seiner Schrift zweifelhaft geworden. Jedenfalls hängt sein Bedenken in der alten Ausgabe mit der Voraussetzung einer Abzweckung unseres Briefes für die jerusalemische Gemeine und der judenchristlichen Beschaffenheit seiner Leser zusammen, über welchen letzteren Punkt wir jetzt noch näher handeln wollen.

Es hat nämlich D. Ritschl a. a. O. meinen Beweis für die Bestimmung unseres Briefes nach Alexandrien weiter in Anspruch genommen, sofern derselbe sich auf den in demselben angedeuteten religiösen Zustand der Leser bezieht, wobei er seinerseits nicht leugnen will, daß auch geborne Heiden im Schooße der angeredeten Gemeine sich befanden. Habe ich gegen die gewöhnliche Ansicht, welche an Judenchristen Palästina's als Leser denkt und diese Meinung auf die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους und auf die Nähe eines jüdischen Tempels zu begründen pflegt, die Unechtheit des πρὸς Ἑβραίους

---

a) In Bleek's Einl. in's N. T., S. 513 ff. konnten wie überhaupt die betreffenden neueren Erörterungen, so auch meine Untersuchung über den Hebräerbrief nicht mehr berücksichtigt werden.



welches überdies in der kirchlichen Tradition nur Judenchristen, nicht Judenchristen Palästina's bezeichnet, und die zu der religiösen Beschaffenheit der palästinensischen Christenheit wenig stimmende religiöse Eigenthümlichkeit der Leser unseres Briefes hervorgehoben, so hat mir D. Ritschl in der Bestimmung unseres Briefes für Alexandrien zwar beigestimmt, dagegen aber seine Behauptung (Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Ausg., S. 163) gegen mich aufrecht erhalten, daß der Beweis des Barnabas, welchen auch er jetzt für den Verfasser unseres Briefes hält, von der Ungültigkeit der Opfergesetze für seine Leser nicht so gemeint sei, daß er auch die andern Ordnungen der Beschneidung, der Reinigungen, Speisegebote und dergleichen aufgehoben wissen wollte. Nach meiner Ansicht hatte die alexandrinische Christenheit bereits mit dem gesammten jüdischen Ceremonialgesetz als zum Heile nothwendig gebrochen, war aber durch die Hinneigung Einiger (Hebr. 10, 25) zum jüdischen Opfercult neuerdings in Gefahr gerathen, in ein judaistisches, die sühnende Kraft des Todes Christi verkennendes Christenthum (Hebr. 13, 9; 12, 13. 15) und hie und da sogar in das Judenthum (Hebr. 6, 6; 10, 25. 29; 3, 12) völlig zurückzufallen. Darin stimmen wir indeß überein, daß die Polemik des Verfassers namentlich gegen das jüdische Priesterthum und den alttestamentlichen Opfercult gerichtet werde. Wie nun aber auch über die religiöse Beschaffenheit der alexandrinischen Christenheit auf Grund unseres Briefes näher zu urtheilen ist, das dürfte doch, worauf das Absehn meiner Untersuchung zunächst gerichtet war, in der That feststehen, daß zufolge derselben die in ihm angeredeten Leser schwerlich als jerusalemische Christen anzusehen sind. Wir wissen nämlich, daß die Christen in Jerusalem das mosaische Gesetz und namentlich auch den Tempel- und Opfercult, so lange dieser bestand, und jedenfalls noch bei Abfassung des Hebräerbriefes um 64 n. Chr., beobachteten (Apg. 2, 46; 5, 42; 21, 20—26. Euseb. hist. eccl. 2, 23), wenn sie die Erfüllung des Gesetzes und Tempeldienstes in ihrer überwiegenden Majorität auch nur als überlieferte, in ihren dermaligen Verhältnissen noch immer begründete altväterliche Sitte werth hielten. Wie ist es nun denkbar, daß Barnabas die dortigen Christen, unter denen sich auch

Digitized by Google

Apostel befanden, unter deren Billigung noch kurz vorher Paulus ein Opfer für christliche Nasiräer gebracht hatte (Apg. 21, 20 ff.), ohne Weiteres hätte zur Abschaffung des Tempelbesuches und Opfers auffordern sollen? Eben dieser Umstand war ja das Motiv der verfehlten Hypothese von Thiersch, daß die Christen Jerusalems von ihren jüdischen Volksgenossen, wovon die Geschichte durchaus schweigt, damals in den Bann gethan wären, so daß sie den Tempel nicht mehr hätten besuchen können, und unser Verfasser sie darüber hätte trösten wollen (vgl. dagegen meine Untersuchung über den Hebräerbrief II, 61 ff.). Gehen wir nun aber weiter zu der Frage nach der religiösen Beschaffenheit der alexandrinischen Christen über, die auch Ritschl jetzt als Leser unseres Briefes ansieht, so ist die Hypothese desselben ursprünglich auf die Voraussetzung gegründet, daß die Leser des Briefes in Jerusalem zu suchen seien, in welchem Falle nach dem, was wir über die dortige Gemeinde sonst wissen, die Annahme natürlich war, daß dieselben wenigstens noch so viel als möglich die jüdischen Bräuche festgehalten haben. Eine solche Basis für die letztere Annahme ist aber von vornherein durchaus nicht gegeben, wenn man mit uns eine aus Juden und Heiden gemischte Gemeine alexandrinischer Christen als Leser und den Heidenboten Barnabas, den langjährigen Genossen des Paulus, als Verfasser unseres Briefs sich denkt. Wenn D. Ritschl (Stud. u. Krit. a. a. O., S. 102) für seine Ansicht daran erinnert, daß die Geschichte des religiösen Lebens genug Beispiele dafür biete, daß die Praxis sich nicht immer nach dem theoretischen Umfange eines eben entdeckten reformatorischen Grundsatzes richte, und daß, wolle man die entgegengesetzte Ansicht für den Schreiber und die Leser des Hebräerbriefes gelten lassen, dadurch leicht der schematischen Methode der geschichtlichen Forschung Raum gegeben werde, deren Anwendung auf das apostolische Zeitalter doch gerade auch der Unterzeichnete bekämpfe, so glaube ich, diesem Bedenken in meiner Ausführung bereits völlig Rechnung getragen zu haben, sofern ich diese nicht auf aprioristische Annahmen, sondern auf den Text unseres Briefes selbst zu gründen versuchte. Sieht es nicht eher nach einem Schematismus aus, wenn die Judenchristen in Alexandrien nach Ritschl eine ganz ähnliche Stel-

lung zu dem mosaischen Gesetze wie die palästinensischen sollen eingenommen haben? Ich meinerseits kann dem Verlangen eines Aufbaus der Geschichte des Urchristenthums lediglich auf der genauesten Quellenkunde nur durchaus zustimmen und würde mich freuen, wenn dieselbe mehr zur Geltung käme, als noch immer zu geschehen pflegt. Es fragt sich also, welchen christlichen Zustand haben wir bei den alexandrinischen Christen nach unserem Briefe selber im Zusammenhalt etwa damit, was wir sonst über die Bewohner Alexandriens und namentlich die alexandrinischen Juden wissen, anzunehmen. Für einen engern Anschluß an jüdisches Wesen haben Ritschl und Andere sich besonders auf die Bezeichnung der Christen als *σπέρμα Ἀβραάμ* (Hebr. 2, 16), *ὁ λαός* (2, 17; 13, 12) oder *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ* (4, 9) berufen. Was nun aber die Formel *ὁ λαός* a. a. O. betrifft, so sagt diese, da sie den Gegensatz zu Christo als dem *ἀρχιερεύς* bildet, nur aus, daß die Christen mit gewissen Restrictionen sich zu Christo verhielten, wie im alten Testamente der zu sühnende *λαός* zum *ἀρχιερεύς*, vgl. 5, 3; 7, 27. Nur an der einen Stelle Hebr. 4, 9 werden die Christen unmittelbar als *ὁ λαός*, und zwar mit dem Zusatze *τοῦ θεοῦ* bezeichnet, wie 11, 25 in einer früheren Zeit der göttlichen Heilsökonomie die Juden. Aber diese Bezeichnung, bei welcher der Zusatz *τοῦ θεοῦ* nicht zu übersehen ist, ist ohne allen jüdisch-nationellen Beigeschmack und sagt nur aus, daß seit der Erscheinung Christi die Christen die „Gott Angehörigen, die Bürger des von ihm gestifteten Gottesreiches“ sind, vgl. Hebr. 8, 10. 2 Kor. 6, 16. Röm. 9, 25. 26. Tit. 2, 24, wie sie denn Hebr. 4, 9 dem Zusammenhange nach mit *οἱ πιστεύσαντες* Hebr. 4, 3 ihrem Wesen nach zusammenfallen. Etwa gleichzeitig hat der Apostel Petrus diesen Ausdruck in dem angegebenen Sinne 1 Petr. 2, 9. 10 gebraucht; wie man aber auch über des Petrus Lehrweise urtheilen mag, das wird man doch kaum behaupten wollen, daß der Heidenbote Barnabas, wenn überhaupt davon die Rede sein kann, mehr judaisirt hat, als jener. Es bleibt also nur die Formel *σπέρμα Ἀβραάμ* Hebr. 2, 16, in welcher meines Erachtens ebenfalls auf die fleischlich-jüdische Abstammung der Betreffenden kein Gewicht

gelegt sein kann, nicht einmal in dem auch schon [a]) lexikalisch fernliegenden und nirgends nachgewiesenen Sinne, daß darunter zwar die gesammte Christenheit zu verstehen sei, so indeß, daß die Judenchristen als ihr eigentlicher Grundstock anzusehen seien (und zwar in einem andern Sinne, als dies auch von Paulus z. B. Röm. 9, 4. 5 geschieht). Unser Verfasser sagt a. a. O.: „Nicht etwa Engeln hilft er, sondern Abraham's Samen", d. h. Menschen [b]), die wie Abraham den Verheißungen glauben. Same Abraham's steht im geistlichen Sinne wie Röm. 4, 13. 16. Gal. 3, 7. 29. Joh. 8, 39. 37. Denselben Sinn umschreibt der Verfasser Hebr. 6, 12 ff. Dieser Begriff von σπέρμα Ἀβρ. paßt nicht nur zu dem ganzen biblisch-theologischen System unseres Verfassers — vgl.

---

a) Wollen wir bei dem „Samen Abraham's" den physischen Sinn festhalten, so haben wir eben nur geborne Juden, mögen diese auch noch wie Abraham glauben, aber nicht die ganze Christenheit aus Juden und Heiden. Οἱ πατέρες Hebr. 1, 1, die Väter der Christen, sind vielleicht nur die alttestamentischen Frommen der Vorzeit überhaupt, dieselben, welche 11, 2 οἱ πρεσβύτεροι heißen und zu denen hier Abel, Henoch, Noah 11, 4. 5. 7, vgl. 12, 24 gerechnet werden, in welchem Falle das Merkmal der nationalen Zusammengehörigkeit mit Abraham ausdrücklich geleugnet wäre. Bezeichnet οἱ πατέρες im Unterschied von οἱ πρεσβύτεροι blos die Väter der Christen aus Israel, also vorzüglich auch Abraham, so ist derselbe so wie σπέρμα Ἀβρ. zu erklären, wie er Röm. 4, 11. 16. 18. 1 Kor. 10, 1 vorkommt. Daß der Terminus σπέρμα Ἀβρ. nicht auch die Gläubigen des A. T.'s umfaßt (Hofmann, Delitzsch), wird durch solche Stellen bestätigt, wo jenen die Christenheit durch ἡμεῖς gegenübergestellt wird, Hebr. 1, 1; 2, 3; 3, 6; 9, 14. 24 u. ö., und durch den Sprachgebrauch des Paulus.

b) Daß der Ausdruck „Same Abraham's" in Hebr. 2, 16 eine Beziehung auf die nationale Abstammung von Abraham in sich schließt, kann auch nach Riehm, wie derselbe mir in seiner neuen Ausgabe des Lehrbegr. des Hebräerbr., S. XXII zugibt, aus dem Zusammenhang der Stelle nicht gefolgert werden. Nur das Stillschweigen des Verfassers über das Verhältniß der Heiden [die er indeß wegen seines Universalismus doch jedenfalls mit meint und nur nicht in ihrem Gegensatze zu den Juden so wenig wie diese besonders hervorhebt] zum Reiche Gottes soll ein Recht zu der Behauptung geben, daß er diesen Ausdruck schwerlich in dem Paulus geläufigen rein geistlichen Sinne gemeint haben könne; vgl. gegen die letztere Argumentation auch S. 703.

das über das Verhältniß von πίστις und ἐπαγγελίαι z. B. Cap. 11 Gesagte, wie auch Röm. 4, 12 ff.; 9, 8. Gal. 4, 28 —, sondern ist auch schon im A. T. selber angedeutet, wenn in Abraham alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen und Abraham Vater vieler Völker genannt wird, vgl. 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 17, 5 ff. Röm. 4, 17. Gal. 3, 9. Daß unter dem Samen Abraham's nicht blos das jüdische Volk zu verstehen ist, erhellt nicht blos aus dem sonstigen Universalismus des Verfassers, z. B. 12, 23. 24, sondern auch aus dem nächsten Zusammenhang, wonach sich das Erlösungswerk Jesu auf alle Menschen erstreckt, vgl. Cap. 2, 9. 11. 15 und dazu meine Untersuchung über den Hebräerbrief II, 39 ff. Ja es sagt der Verfasser absichtlich nicht: „Menschen", wie man öfter verlangt hat, sondern: „Abraham's Samen" hilft er; denn wie aus dem Präsens hervorgeht, so handelt es sich hier um die Hülfe, welche der bereits im Himmel befindliche Hohepriester gewährt; vgl. 2, 17. 18; 8, 1. 4. Diese gewährt er aber nicht allen Menschen ohne Unterschied, sondern „dem Samen Abraham's", denen, die wie dieser an das göttliche Heilswerk glauben. Sonst finden sich, und zwar an verhältnißmäßig vielen Stellen, nur ganz universell lautende Bezeichnungen der Christenheit, vgl. 2, 11; 5, 9; 7, 25; 9, 15; 10, 1. 14 u. ö. Alle gehören Christo an, nur ist nicht besonders betont: auch die Heiden, weil dies eben nicht bestritten ward. Für unsere Auffassung sprechen, abgesehen von der sonstigen Verwandtschaft unseres Briefes mit Paulus, noch die Bezeichnungen der Christenheit als Haus Christi oder nach Anderen Haus Gottes Hebr. 3, 6, als Priester 13, 10 οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, wie 1 Petr. 2, 5. Offb. 1, 6; 5, 10; 20, 6; vgl. meine Unters. II, 63, wie denn die levitische Abstammung des Priesters ausdrücklich als fleischliches, auch von Christus nicht beobachtetes Gebot (ἐντολὴ σαρκίνη) Hebr. 7, 16. vgl. 8, 4 bezeichnet wird, als Bürger des himmlischen Jerusalems Hebr. 12, 22, die also nicht durch fleischliche Abstammung, sondern vom heiligen Geist in dasselbe hineingeboren wurden, Gal. 5, 26. 28. 29. Offb. 3, 12 u. s. w. Die Stelle Hebr. 13, 13, welche man öfter dafür anführt, daß die Leser unseres Briefes bis dahin noch an der Beobachtung der jüdischen Bräuche festge-

halten hätten und hier zum Verlassen derselben aufgefordert würden, erklärt D. Ritschl ebenso wie ich, von einem Thun, welches der Christ, der sich ja tagtäglich vom Kreuze Sündenvergebung holen muß, fortwährend vollzieht und welches der Verfasser, und wenigstens die meisten unter den Lesern, schon längst beobachtet hatten, Hebr. 4, 16; 10, 22; 12, 22. Wenn er sich a. a. O., S. 94 für die Beschränkung des Gesichtskreises des Verfassers dagegen auf die Bestimmung der Erlösung für das Volk des alten Bundes in der Stelle 9, 15, die ich übersehen haben soll, beruft, so hat er meine Erörterung dieser Stelle a. a. O. II, 37, Anm. 1 nicht beachtet, wo ich diese Auffassung derselben mit folgenden Worten widerlege: „Mit Unrecht würde man für die Beschränkung des christlichen Heils auf die Juden Hebr. 9, 15 anführen. Denn hätte der Verfasser hier die gesammte Abzweckung des Todes Jesu angeben wollen, so hätte er unmöglich nur die vergangenen Sünden berücksichtigen können. Daß aber die sühnende Kraft des Todes Christi nur zu den unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen, nicht auch wie Röm. 3, 25 zu den vergangenen Sünden der Heidenwelt in Beziehung gesetzt wird, hängt damit zusammen, daß nach dem Zusammenhange die Unzulänglichkeit der Opfer des **alten** Bundes in Entsündigung der Juden, (vgl. V. 13) zu erweisen war. Die universelle Kraft des Todes Christi wird dagegen z. B. 2, 9 (*ὑπὲρ παντός*); 2, 11; 1, 3 (wo von einem *καθαρισμός* ohne alle Beschränkung geredet wird, welchen der Sohn, der die Welt geschaffen hat, bewirkte) und 12, 24 (hier mit Bezug auf die gesammte Vergangenheit bis zum Blute Abel's hinauf, vgl. S. 35, Anm. 1) ausgesagt." Es bleibt also nur noch das Argument Ritschl's: Bei gesetzestreuen jüdischen Christen, was die Leser gewesen wären (!), hätten die betreffenden jüdischen Bräuche ausdrücklich bestritten werden müssen, wenn der Verfasser ihre Abschaffung bezweckt hätte. Ausdrücklich dargethan für den jüdischen Christen sei nur die Ungültigkeit des mosaischen Opfercultus, und zwar, weil einzelne Gemeineglieder, diesem ihrem Judenthum zu Liebe, indem sie nach 13, 9 jüdische Dankopfer mitmachten, ihre Gemeinschaft mit den Christen zu lockern im Begriff waren (10, 25) und hieran sich eine Gefahr des Abfalls von

Christus überhaupt knüpfte. Sein Beweis der Ungültigkeit der Opfergesetze für seine Leser sei daher nicht so gemeint, daß er auch die anderen Ordnungen der Beschneidung, der Reinigungen u. dgl. hätte aufgegeben wissen wollen. Nach der apologetischen Methode des Briefs hätten auch die christlichen Gegenbilder von Beschneidung, Reinigungen, Behütungen vor unreiner Speise nachgewiesen werden müssen, wenn diese jüdischen Uebungen aus dem Kreise des christlichen Lebens ebenso verbannt werden sollten als die jüdischen Opfer (S. 98 ff. 101). Indeß scheint mir die Prämisse dieses Arguments, daß die Leser „gesetzestreue jüdische Christen" seien, nur etwa mit der Annahme, daß diese in Jerusalem zu suchen seien, von vornherein gegeben, und da letztere von Ritschl mit Recht aufgegeben ist, so ist die Richtigkeit jener Prämisse nicht etwa durch das über σπέρμα Ἀβρ. Bemerkte oder durch Hebr. 9, 15 (s. oben) erwiesen. Bei unserer Ansicht über den Zustand der Leser ergibt sich dagegen sehr einfach, warum der Verfasser vornehmlich gegen die Gültigkeit und den Heilswerth des mosaischen Opfercultus polemisirt. Hatten nämlich die Leser, soweit sie Juden waren, seit ihrer Bekehrung im Allgemeinen mit den jüdischen Bräuchen bereits gebrochen und begannen erst Einige unter ihnen auf jüdische Opfermahlzeiten in unevangelischer Weise Gewicht zu legen (13, 9; 10, 25), so mußte sich die Polemik vornehmlich gegen diese richten, nicht gegen solche jüdische Bräuche, die nicht mehr beobachtet wurden, oder soweit dies noch geschah, doch nicht in unevangelischer Weise. Im Uebrigen wird, wie wir bald sehen werden, an einzelnen Stellen auch die Ungültigkeit des ganzen alttestamentlichen Gesetzes und Bundes und gelegentlich auch die Ungültigkeit anderer jüdischer Bräuche hervorgehoben. Als instructiv für die Hervorhebung des Tempelcultus gerade bei alexandrinischen Juden habe ich neben ihrer auch sonst bekannten Vorliebe für einen symbolisch prachtvollen Cultus, welcher durch den Besitz eines Tempels in dem benachbarten Leontopolis nur bestärkt werden konnte (a. a. O., II, 72), hingewiesen auf die Stelle Philo's De migrat. Abrah. I, 450, wo er das Halten an den im Gesetze gebotenen jüdischen Bräuchen gegenüber ihrer ideellen Verflüchtigung vertheidigt. Philo wendet sich zunächst gegen

in der Wüste lebende Therapeuten, welche sich bei allen vom Gesetze vorgeschriebenen jüdischen Bräuchen blos mit der in ihnen ausgedrückten Idee begnügen. Dann polemisirt er gegen solche Juden, welche bei einzelnen jüdischen Bräuchen, nämlich beim Sabbath, bei den jährlichen jüdischen Festen, bei der Beschneidung, die in diesen Bräuchen ausgedrückte Idee hervorheben, um sich oder Andere von dem Verbote bestimmter Arbeiten am Sabbath, von den jüdischen Festversammlungen zu bestimmten Zeiten des Jahres und der Beschneidung [a]) zu entbinden, und führt dafür den Grund [b]) an, daß die Juden auch die frommen Tempelbräuche (τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἁγιστείας), also namentlich auch den Opfercult, und tausend andere Dinge aufgeben müßten, wenn sie blos an dem ideellen Sinne festhalten wollten. Daß die Letztgenannten nicht zur Secte der Therapeuten gehören und ebensowenig Philo, erhellt aus ihrer großen Werthschätzung der Tempelbräuche, während jene sich vom Tempel zurückzogen und keine blutigen Opfer brachten, zumal auch die Anerkennung einer höheren Idee in den jüdischen Bräuchen, wie Ritschl zu meinen scheint, nichts specifisch Therapeutisches ist, sondern bei allen gebildeten Juden Alexandriens wie Palästinas, z. B. auch bei dem Pharisäer Josephus (Ant. prooem. 4; vgl. meinen Comment. zu Gal. 4, 24) sich findet. Für uns ist nicht nur dieses wichtig, daß es hiernach in Alexandrien schon unter den Juden nicht Wenige gab, welche alle oder wenigstens einige jüdische Bräuche unter bloßer Beachtung der in ihnen liegenden höheren religiösen Idee vernachlässigten, sondern namentlich auch dieses, daß sogar Solche, welche das wenigstens bei einzelnen Bräuchen, wie der

a) Nach Josephus (Ant. 20, 2. 2) verlangt von König Izatos auch sein jüdischer Lehrer Ananias nicht die Beschneidung, denn „Gott zu verehren sei wichtiger", ja räth ihm, freilich aus politischen Gründen, sogar davon ab. In der Diaspora, im täglichen Verkehr mit Heiden, bildete sich also auch sonst in diesem rituellen Punkt hie und da eine weniger strenge Observanz. In Egypten war überdies die περιτομή den Juden mit den Egyptern gemeinsam, Philo de circumcis., § 1. Daß Beschneidung und Sabbath in Alexandrien weniger geschätzt wurden, zeigt auch Fränkel, Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1856, October, S. 395.

b) ἐπεὶ καὶ τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἁγιστείας καὶ μυρίων ἄλλων ἀμελήσομεν, εἰ μόνοις προσέξομεν τοῖς δι᾽ ὑπονοιῶν δηλουμένοις.

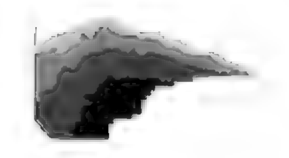
Feier des Sabbaths, der jährlichen Feste, der Beschneidung thaten, doch an dem Tempelcultus in einer Weise festhielten, daß Philo letzteren als das eben bei ihnen unbedingt Geltende betrachten konnte, von wo aus er für die Beobachtung auch jener Bräuche mit Nachdruck streitet. Daß diese Stelle Philo's über die geistige Stellung des alexandrinischen Judenthums zu den jüdischen Riten unsere Ansicht über das Verhältniß der alexandrinischen christlichen Leser unseres Briefes zu diesen Riten trotz Ritschl's Bemerkung S. 94 begünstigt, leuchtet von selber ein. Die Hellenisten überhaupt und namentlich in Alexandrien, einem damaligen Brennpunkte hellenischer Bildung, nahmen, wie auch Bleek (Einleit. in's N. T., S. 529), freilich zu andern Zwecken hervorhebt, eine geistig freiere Stellung zu den jüdischen Bräuchen ein als das jüdische Volk in Jerusalem, vgl. auch S. 700, Anm. a, wie uns auch von keiner pharisäischen Richtung in der alexandrinischen Judenwelt berichtet wird, und dies konnte auch auf die dortige Predigt des Evangeliums nicht ohne Einfluß bleiben. Auch in Antiochien war das Christenthum schon frühzeitig, und zwar gerade von Hellenisten, kyprischen und kyrenäischen Männern (Apg. 11, 19 ff.), gebornen Heiden ohne die Auflage jüdischer Bräuche verkündet, worin der Gedanke ausgesprochen war, daß jene zur Erlangung der Seligkeit nicht nothwendig seien. Wenn schon vorher manche alexandrinische Juden, wie wir aus Philo ersehen, die jüdischen Bräuche vernachlässigten, nur die in ihnen ausgedrückte Idee festhaltend, wieviel eher mußte das von dortigen Juden geschehen, wenn die jüdischen Bräuche in der Weise wie Hebr. 8, 2. 5; 9, 9. 23; 10, 1 als der Schatten (σκιά) des Christenthums verkündet wurden, so daß sich nun in dem letztern das Wesen weit höherer ewiger Güter an die Glaubenden mittheilte? Wenn aber bei den dortigen Judenchristen die erste Liebe abnahm und aus irgend welchem Grunde hie und da äußerliches, todtes Wesen wieder Platz griff, so konnte sich gerade bei ihnen die Gefahr des Abfalls leicht und zunächst an den von ihnen unter den Bräuchen nach Philo a. a. O. schon früher besonders hoch gehaltenen jüdischen Opfercultus, zumal an die gemeinsamen jüdischen Opfermahlzeiten anknüpfen. Ein anderer Punkt, welchen ich hier gleich hinzufügen

will, nämlich die Stellung des **Verfassers** unseres Briefes, welchen Ritschl doch jetzt für den Barnabas hält, zu den **jüdischen Bräuchen**, ist mir nicht recht klar geworden. D. Ritschl sagt a. a. O., S. 98: „Diesen Versuch (nämlich die Ungültigkeit des mosaischen **Opfercultus** im Christenthum auch den jüdischen Christen zur Ueberzeugung zu bringen) unternimmt der Verfasser, indem er seinen Gesichtspunkt factisch (!) mit dem der jüdisch-christlichen Gemeinde conformirt. Ohne sich nämlich über die Stellung der Heidenchristen zu den jüdischen irgendwie zu äußern, indem er aber ihr Recht auf das Christenthum vorbehält, acceptirt er den Grundsatz, der allein dem jüdischen Christenthum das Recht des Daseins gegeben hat, daß das zum früheren Bunde erwählte Volk auch zum **Stamme** der neuen Bundesgemeinde berufen sei u. s. w.", und daraus folgert dann Ritschl, daß des Barnabas „Beweis der Ungültigkeit der Opfergesetze für seine Leser nicht so gemeint sei, daß er auch die andern Ordnungen der **Beschneidung**, der **Reinigungen** u. dgl. aufgegeben wissen wollte". Ferner heißt es S. 101, „der Schreiber konnte als Christ jene Riten als *δικαιώματα σαρκὸς* betrachten und doch als geborner Jude mit aller Pietät **sich** und seine Leser an deren Beobachtung gebunden achten, um ihre Gemeinschaft mit dem erwählten Volke auch im neuen Bunde aufrecht zu halten". Daß der Verfasser seinen Gesichtspunkt factisch mit dem der jüdisch-christlichen Gemeine conformirt, sich aber das Recht der Heidenchristen auf das Christenthum vorbehält, ohne sich über ihre Stellung zu den jüdischen Christen irgendwie zu äußern, scheint vorauszusetzen, daß die judenchristlichen Leser nach ihrer Glaubensstellung das Recht der Heidenchristen auf das Christenthum auch hätten bestreiten können oder sich über diesen Punkt mit dem Schreiber doch noch nicht verständigt hatten. Letzteres scheint mir undenkbar, wenn der Schreiber der bekannte Heidenbote (Gal. 2, 9) Barnabas war, zumal jener nach Hebr. 13, 19 vor Abfassung unseres Briefes auch schon persönlich bei den Lesern gewesen war und nach Hebr. 13, 23 den Timotheus, den intimsten Gehülfen des Paulus Phil. 2, 20 ff., wenn er rasch genug kommt, mitbringen will. Daß die vorwiegend judenchristliche Gemeine hinsichtlich der Beobachtung jüdischer Bräuche

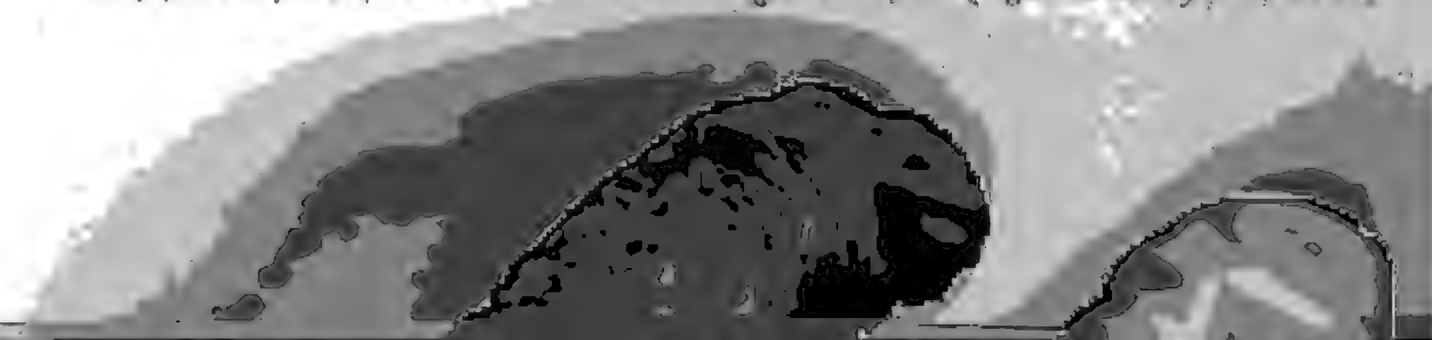
keine Anforderungen an die heidenchristlichen Brüder in ihrer Mitte stellt, erklärt sich einfach daraus, daß sie, wie auch Ritschl annimmt, dieselben nicht für zum Heil nothwendig erachtet. Nur wenn in diesem Punkt zwischen den dortigen jüdischen und heidnischen Christen Streit geherrscht hätte, wäre über die Stellung speciell der Heidenchristen zu den jüdischen Bräuchen noch zu handeln gewesen; an sich selber wären letztere am wenigsten vor Abfall in jüdisches Wesen zu warnen. Wie die Leser nirgends speciell als geborene Juden angeredet werden — denn an der Unechtheit des πρὸς Ἑβραίους als Adresse wird nach den beigebrachten diplomatischen und sonstigen Beweisen gewiß auch D. Ritschl nicht zweifeln, und über σπέρμ. Ἀβρ. Hebr. 2, 16 haben wir oben Seite 695 ff. gehandelt —, so brauchten die Heidenchristen unter ihnen unstreitig noch weit weniger als solche hervorgehoben zu werden. Daß übrigens Nichts im Texte unseres Briefes darauf führt, daß sein Verfasser die Juden als den Stamm der neuen Bundesgemeine ansehe, in dem Sinne etwa, daß sie auch innerhalb der Christenheit die nächsten Träger der göttlichen Gnaden seien, haben wir schon oben nachgewiesen. Auch kann ich nicht glauben, daß Barnabas „als geborner Jude mit aller Pietät sich und seine Leser an die Beobachtung gewisser jüdischer Bräuche, nämlich der Beschneidung, der Reinigungsgebote u. dgl., unter Abschaffung des mosaischen Opfercultus, gebunden achten konnte, um ihre Gemeinschaft mit dem erwählten Volke auch im neuen Bunde aufrecht zu halten“. Allerdings wird derselbe wie auch Paulus nach den Umständen manchmal jüdische Bräuche mitgemacht haben; aber es widerspricht seiner Geschichte und Lebensaufgabe, zumal die Auslegung des συνυπεκρίθησαν Gal. 2, 13 von Ritschl (Altkath. Kirche, S. 145) nicht richtig zu sein scheint, anzunehmen, daß er sich an gewisse jüdische Bräuche „gebunden“ achten konnte. Wie soll man sich das auch denken? Nach Ritschl haben die judenchristlichen Leser unseres Briefs alle jüdischen Bräuche, incl. der Opferbräuche aus Pietät gegen ihre Volksgenossen noch mitgemacht; hat das bis dahin etwa auch Barnabas gethan, wird sich aber forthin mit Rücksicht auf die alexandrinischen Leser nur noch an die übrigen Bräuche binden? Wie hätte ferner ein Barnabas sich darüber täuschen

können, daß bei principieller Abschaffung des jüdischen Opfercultus, sowie des jüdischen Priesterthums Hebr. 7, 12 durch Beobachtung der andern jüdischen Bräuche keine Gemeinschaft mit den jüdischen Volksgenossen aufrecht erhalten werden könne! Die Essäer behaupteten nur höhere Lustrationen zu besitzen und wurden vom Heiligthum ausgeschlossen (Joseph. Ant. 18, 1, 5). Auch die egyptischen Therapeuten ehren die jüdischen Priester, indem sie nach Philo II, 484 nicht wie diese ungesäuertes Brod zu essen wagen. Doch Barnabas kann seine Person auch deshalb an die Beobachtung gewisser jüdischer Bräuche nicht binden wollen, weil er nicht einmal seine judenchristlichen alexandrinischen Leser an dieselben gebunden wissen will, und hiermit kehren wir zu unserer nächsten Frage nach der religiösen Beschaffenheit unserer Leser zurück. Abgesehen nämlich von der Ungültigkeit des mosaischen Opfercultus und Priesterthums 10, 14. 18; 13, 9 ff.; 7, 12 ff.; 8, 4 wird, wie wir bereits S. 699 sagten, an mehreren Stellen auch die Ungültigkeit des ganzen mosaischen Gesetzes für den Christen geltend gemacht. Die Bemerkungen, welche Ritschl S. 99 ff. dagegen macht, dürften schwerlich stichhaltig sein. Zu nennen ist zunächst die Stelle Hebr. 7, 12. Hier heißt es: wenn das Priesterthum geändert wird, so tritt nothwendig auch eine Aenderung des Gesetzes ein. Hier soll das Gesetz (νόμος) sich blos auf das Gesetz über das Priesterthum beziehen, während unstreitig das ganze Gesetz gemeint ist. Selbst philologisch ist jene Auslegung schwerlich richtig, da man dann den Artikel vor νόμος („das betreffende Gesetz") erwarten müßte. Uebrigens ist hier vom Verfasser angedeutet, daß das Priesterthum der Mittelpunkt des Gesetzes Mosis ist, so daß mit dessen Aufhebung in Christo das ganze Gesetz fällt. Der Priester ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, und das Gesetz Mosis hätte, wenn es vollkommen wäre, die den Menschen von Gott trennende Sünde wegzuschaffen. Da der sündige alttestamentliche Priester dies durch die priesterlichen Functionen, durch das Opfer und die Fürbitte nicht zu bewirken vermag, wohl aber der sündlos vollkommene wahre Hohepriester Christus durch das für immer gültige Sühnopfer seines Todes und seine immer mögliche fürbittende Vertretung am Throne des Vaters (7, 25), so hat mit der Ankunft des Hohenpriesters Christus das mosaische Gesetz seine

Endschaft erreicht. Ebenso ist Cap. 7, 19 das ganze mosaische Gesetz zu verstehen, welches als Ganzes daher Nichts vollendet hat (οὐδὲν ἐτελείωσεν), wodurch das über das V. 18 erwähnte priesterliche Gebot und dessen Vergänglichkeit Gesagte bestätigt wird. Die Stelle 8, 13 beweist, daß bereits zu Jeremia's Zeit nach der Schrift der erste oder mosaische Bund alterte und dem Verschwinden nahe war (vgl. 8, 7 u. 8), unstreitig, damit man sich nicht wundere, wenn er endlich zu Jesu Zeit aufgehoben ward. Diese Aufhebung des ganzen alten Bundes ist wieder 9, 1 in dem Präteritum ausgesagt: es hatte auch der erste Bund Rechte des Dienstes und das irdische Heiligthum, vgl. V. 10, wo diese Rechte bis zur Zeit der Herstellung, d. i. Christi, auferlegt sind. Auch 10, 1 bezeichnet das Gesetz das ganze Gesetz, und wird dieses als unvollkommen charakterisirt; vgl. auch die Stellen, wo das an die Stelle tretende Christenthum im Unterschied vom Judenthum als der bessere oder neue Bund bezeichnet wird: Hebr. 7, 22; 8, 6; 9, 15; 12, 24; 13, 20. Ferner gehört hieher Hebr. 2, 2 ff., sofern nicht nur das durch Engel verkündete Wort, d. h. das Gesetz (vgl. Gal. 3, 19), nach seiner Herrschaft über den Menschen in die Vergangenheit (ἐγένετο, ἔλαβεν) gesetzt, sondern auch der christlichen Zeit gegenübergestellt wird. Dies Letztere gilt auch Hebr. 12, 18 ff., wo der Sinn ist: Ihr seid nicht zu Mose mit seinen Schrecken, sondern zu Christo mit seinen Gnaden hinzugetreten vgl. S. 696, Anm. a. Hiezu kommt, daß an einigen Stellen auch die Abschaffung der andern jüdischen Bräuche, die Barnabas nach Ritschl für sich und seine judenchristlichen Leser noch aufrecht erhalten soll, sogar ausdrücklich ausgesagt ist. Es kommt hier Hebr. 9, 10 zunächst in Betracht, wo nach Ritschl, welcher mit Recht die Lesart δικαιώματα statt καὶ δικαιώμασι befolgt, die Gleichartigkeit der βρώματα, πόματα und βαπτισμοὶ mit den Opfern sich nur auf den Gattungsbegriff der δικαιώματα σαρκός, nicht auch auf das mit diesen doch zusammengehörende, ihre Abschaffung durch Christum aussagende μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα beziehen soll. Es ist, mag man das μόνον auf den ganzen Satz oder blos auf ἐπὶ βρώμασι bis βαπτισμοῖς beziehen, unstreitig zu erklären: „welche [Opfer] nur bei Speisen und Getränken und verschiedenen



Waschungen bis zur Zeit der Herstellung auferlegte Fleischessatzungen sind". Bei *βρώματα καὶ πόματα* ist wie Kol. 2, 16 an levitische Satzungen über Speisen und Getränke zu denken, nicht, wie Bleek will, auch und zwar vornehmlich an Opferspeisen, welche letztere zwar bei den *βρώματα* 13, 9 zu verstehen sind, hier aber durch das *δῶρα καὶ θυσίαι* 9, 9, wozu unser Satz das Prädicat ist, bereits ausgesagt werden. Indem die Opfer hier als den Speisen, Getränken und mancherlei Waschungen gleichartige Ceremonieen bezeichnet werden, soll ihr niederer, auf die *σάρξ*, die leibliche Heiligkeit 9, 13 bezüglicher Charakter hervorgehoben werden, um so ihre Abschaffung in Christo zu motiviren. Ist der niedere Werth der auf die Speisen u. s. w. bezüglichen Ceremonieen das concessum, wovon die Beweisführung für die Abschaffung des Opferdienstes ausgeht, so kann auch deshalb an der Abschaffung jener Ceremonieen bei den Lesern nicht gezweifelt werden. Auch wird Markus, der Gefährte des Barnabas, welcher zur Abfassungszeit unseres Briefs längst in Alexandrien gepredigt hatte, gewiß nicht unterlassen haben, dort das in seinem Evangelium (Marc. 7, 18 ff.) mitgetheilte Wort des Herrn über die sittliche Indifferenz der levitischen Reinigungen und Speisen zu verkünden. Wie die mosaischen Opfer V. 10 ferner Fleischessatzungen heißen, welche in Verbindung mit levitischen Speisen, Getränken und Waschungen bis zur Zeit Christi [von Gott] auferlegt sind, so heißt es kurz vorher 9, 1: es hatte (Präteritum) auch der erste Bund Rechte des Dienstes um das irdische Heiligthum. Zu den „Rechten des Dienstes", welche der alttestamentliche Bund in den Augen Gottes, in der Geschichte der Heilsökonomie, mochte derselbe factisch auch noch nach der Erscheinung Christi fortbestehen, hatte, gehören unstreitig auch die levitischen Satzungen über die *βρώματα* und *πόματα* u. s. w., sowie überhaupt alle jüdischen Bräuche. Hiebei ist auch zu beachten, daß der Verfasser den jüdischen Sabbath nirgends im levitischen Sinne erwähnt und einschärft, wohl aber den Begriff geistig faßt von einem geistigen, seligen Ausruhen nach dem Tagewerk des Lebens nach dem Vorbilde Gottes. In diesem Sinne erwartet er einen *σαββατισμός* für das Volk Gottes Hebr. 4, 9 (vgl. V. 10); 4, 3. 4;



der σαββατισμός ist nämlich der festliche, in Gott selige Stand der von den Mühen des irdischen αἰών (ihrem irdischen Tagewerk, V. 10) erlösten Gläubigen (vgl. V. 3 οἱ πιστεύσαντες), und zwar der einzelnen Gläubigen nach dem Tode im Jenseits (Hebr. 4, 6. 10; 12, 23. Offb. 14, 13) und ihrer Gesammtheit bei der Wiederkunft Christi in der Endzeit (Hebr. 11, 40; 10, 37; 12, 27). Dagegen, daß Barnabas nicht etwa nur eine Abschaffung des jüdischen Opfercultus beabsichtigt hat, spricht endlich noch 13, 9. Die διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι können hier nur die levitischen Satzungen des mosaischen Gesetzes zu ihrem Inhalte haben, theils nach der ganzen Tendenz unseres Briefes, wie wir sie bereits hinlänglich kennen gelernt haben, theils weil sie, wie aus dem motivirenden γάρ hervorgeht, auf die βρώματα sich erstrecken, welche letztere wegen V. 10 (wir haben einen Altar, von welchem zu essen nicht haben u. s. w.) von den alttestamentlichen **Opferspeisen** zu verstehen sind, so auch Bleek und Lünemann. Zu dem οὐκ ὠφελήθησαν vgl. das ἀνωφελές vom mosaischen Gesetze 7, 18. 19; 10, 1. Gal. 4, 9. [Man könnte höchstens darüber streiten, ob die βρώματα nicht wenigstens nebenbei auch die levitischen Vorschriften über erlaubte und unerlaubte Speisen betreffen, was für den Zweck unserer jetzigen Argumentation gleich sein würde. An asketische Speisewählerei ist keinenfalls zu denken, da der Brief auch sonst davon zeugen müßte, und abgesehen vom Zusammenhange für „nicht durch Speisen" dann „nicht durch Enthaltung von Speisen" zu sagen war. Im Uebrigen vgl. über Hebr. 13, 9 meine Unters. II, 57, Anm. 1.] Die alttestamentlichen Ritualgebote sind ποικίλα wegen ihrer Mannichfaltigkeit und ξένα, weil sie dem Gnadengebiete des Evangeliums fremd sind, in dieses nicht hineingehören. Der Einwand Riehm's Lehrbegr. des Hebräerbr., neue Aufl., S. XXI), daß διδαχαί statt δόγματα, ἐντολαί oder dgl. als Bezeichnungen der Gesetzessatzungen [was ich übrigens nicht behauptet habe] ganz ungewöhnlich wäre, ist schwerlich stichhaltig. Denn warum sollte der Verfasser nicht sagen können: dadurch, daß man Fremdartiges (ξένα) lehrt, laßt Euch nicht abbringen; vgl. epist. ad Diognet., c. 11: οὐ ξένα ὁμιλῶ, was nach dem dortigen Zusammenhang vielleicht eine Anspielung auf unsere Stelle ist. Es werden die Satzungen des mosaischen Ge-

setzes dann aber nur als ξένα (als etwas dem Christenthum Fremdartiges), nicht als ξέναι διδαχαί bezeichnet.

Hören wir nun noch, was D. Ritschl gegen meine Begründung der Annahme einwendet, daß die angeredeten Judenchristen schon vor Abfassung unseres Briefs mit den jüdischen Bräuchen gebrochen hatten und erst Einige unter ihnen, namentlich durch unevangelische Werthschätzung der jüdischen Opfermahlzeiten, wobei besonders an die gemeinsamen jüdischen Festmahlzeiten und namentlich das jüdische Passahmahl zu denken sein wird, in Gefahr waren, in ein judaistisches Christenthum, ausnahmsweise selbst in's Judenthum zu fallen; vgl. meine Unters. II, 21. 56. 73. Nach dem von uns oben gegebenen Nachweis, daß der Verfasser nicht blos die jüdischen Opfergesetze, sondern die sämmtlichen jüdischen Bräuche für die Leser wie für sich wollte abgeschafft wissen, läßt sich von vornherein nicht zweifeln, daß derselbe diese seine Ansicht schon bei seiner frühern persönlichen Wirksamkeit unter den Lesern (Hebr. 13, 19) wird geltend zu machen gewußt haben. Es ist keine durchaus neue Lehre, die er ihnen hier erst bringt, sondern eine genauere zusammenhängendere Begründung des ihnen im Allgemeinen bereits mündlich Gepredigten, das ihnen aber jetzt bei eingetretener Lauheit für geistliche Dinge, die auch das Verständniß seiner Worte erschweren mußte (5, 11), und bei der Gefahr der Verführung besonders Noth thut. In diesem Sinne ermahnt er sie, sich selber einschließend, nach dem Stande der Mündigkeit (6, 1) zu jagen, wo man festere Speise, vollkommnere Erkenntniß in Christo verträgt und verlangt, obwohl sie der Länge der Zeit nach schon sollten Lehrer sein (5, 12), und keiner Unterweisung mehr bedürftig. Unter Andern habe ich die Stelle Hebr. 13, 9 für meine Ansicht angezogen. Hier will Ritschl (a. a. O., S. 95) das Verbum παραφέρεσθαι nicht wie ich in der Bedeutung „sich aus der Bahn bringen lassen“, sondern „an dem erstrebten Ziele [des Heils] vorbeigetragen werden“ fassen: Indem von Solchen, welche durch dem Christenthum fremde Lehren sich vorbeitragen lassen, die Rede sei, werde auf die Gefahr warnend hingewiesen, daß man des Heils in Christo verfehle. Die betreffenden Lehren sollen fremdartig sein, nicht im Verhältniß zu einer bisher in der Gemeine ausgeübten Praxis, sondern nur im Verhältniß zu der Lehre

von dem Werthe des Opfers Christi. Allein diese Auslegung der διδαχαὶ ξένιαι, wonach diese den angeredeten Lesern als Anhängern des Evangeliums auch nicht fremd sein könnten, ist gewiß höchst unwahrscheinlich. Nach Ritschl haben die Leser bis dahin noch alle jüdischen Bräuche incl. der Opferbräuche mitgemacht, ohne Schaden davon zu tragen; wie konnte der Schreiber aber bei dieser Voraussetzung zu ihnen sagen: „verfehlt eure Ziele nicht durch mancherlei und fremdartige Lehren", und erwarten, daß sie an eben jene von ihnen noch immer geübten jüdischen Bräuche und sogar nur einen Theil dieser doch in die wesentlich gleiche Kategorie fallenden Bräuche, an die Opfermahlzeiten denken sollten? Hinzukommt, daß in dem durch γάρ hinzugefügten Satze die Opfermahlzeiten (βρώματα siehe oben S. 707) ausdrücklich als eine vergangene Uebung (οὐκ ὠφελήθησαν, Präteritum) bezeichnet und Andern als den angeredeten Lesern den περιπατοῦντες oder περιπατήσαντες ἐν αὐτοῖς zugewiesen werden. Uebrigens scheint mir auch meine Auffassung des παραφέρεσθαι vgl. παράγεσθαι die richtige zu sein: vom rechten Wege, von der Bahn, auf welcher sie sich bis dahin befanden, abseits geführt werden; so auch Bleek und Lünemann. Der Zusammenhang ist einfach folgender. V. 7: Ahmet den Glauben Eurer Lehrer nach. V. 8: Christus, das Object des Glaubens, ist für alle Zeiten derselbe. V. 9: Lasset Euch durch mancherlei und fremdartige Lehren von der eingeschlagenen Bahn nicht abbringen. Es erhellt auch aus diesem Zusammenhange, daß die διδαχαὶ ποικίλαι und ξέναι ein novum sind, welches zu dem Glauben ihrer verstorbenen Lehrer nicht stimmt. Möglich ist, daß der Schreiber bei dem παραφέρεσθαι an das bekannte Bild vom Wettkampfe, mit welchem das Leben des Christen so häufig verglichen wird, gedacht hat, da es sprichwörtlich hieß: ἐκτὸς δρόμου φέρεσθαι. Abgesehen von Einzelnen, die eine judaisirende Neigung zeigen — 10, 25 (τινές); 12, 13. 15; 13, 9, — verlangt der Verfasser von den Lesern auch sonst keine Umkehr vom Judaismus, wohl aber Beharren in dem, was sie bereits haben, sie sollen den Anfang der Zuversicht bis zu Ende fest behaupten u. dgl. (3, 14; 6, 11. 12; 4, 14; 10, 23 u. ö.) Eine andere Stelle ist Hebr. 6, 1; wo die Bekehrung von todten Werken (μετανοία ἀπὸ νεκρῶν ἔργων) zu den Anfangslehren des Christenthums ge-

rechnet wird, welche die Leser bereits als Grund gelegt haben und die nicht wieder gelegt werden sollen. Todte Werke sollen hier Sünden (!) sein, wofür 9, 14 angezogen wird (θεὸς ζῶν), nämlich Werke, die entgegengesetzter Art sind wie Gott. Diese Behauptung ist meines Erachtens wider den Sprachgebrauch und von den meisten neueren Exegeten aufgegeben. Todte Werke bezeichnen nach Analogie des todten Glaubens (Jac. 2, 17. 26), äußerliche Werke, bei denen das Herz nicht ist, — wie der todte Glaube einen äußerlichen Glauben, einen bloßen Mundglauben bezeichnet, also Werke, die geschehen, weil sie von Außen geboten werden, opera legalia, zu denen auch alle äußern Ceremoniendienste und, wie aus 9, 14 hervorgeht, namentlich auch der jüdische Opferdienst gehören; vgl. besonders Bleek, Tholuck, Delitzsch und die von Letzterem zu 6, 1 citirte Stelle aus Philo I, 195 Mang. über äußern Ceremoniendienst in Egypten. Also gehörte es schon zu der Anfangslehre, die die Leser gelernt hatten, daß die Bekehrung mit der Entsagung von allem äußerlichen Dienst, mit Einschluß des jüdischen Ceremoniendienstes, verbunden sei. Nur drohte diese Anfangslehre ihnen wieder verdunkelt zu werden. Wir haben ferner schon früher S. 699 gesehen, wie gut sich bei unserer Annahme erklären läßt, daß unter den jüdischen Bräuchen speciell fast nur gegen den levitischen Priesterdienst und das jüdische Opferwesen polemisirt wird. Auch erklärt sich bei derselben besser als bei der Ritschl'schen Annahme, warum auf die Fernhaltung der jüdischen Opferbräuche ein so großes Gewicht gelegt werden konnte; denn nach ihr handelte es sich, da in der alexandrinischen Christenheit schon vor Abschaffung unseres Briefes — ob von Anfang oder erst später, wissen wir nicht — der jüdische Ceremoniendienst im Allgemeinen bereits principiell überwunden war, um den so gefährlichen Rückfall in jüdisches Wesen aus unevangelischen Gründen und darum um die Möglichkeit eines völligen Falls aus dem christlichen Gnadenstande, wie Gal. 5, 4. vgl. Hebr. 6, 6. Bei Ritschl sieht man nicht ein, warum das Mitmachen von jüdischen Opfermahlzeiten dadurch, daß es das Band der Gemeinschaft bei Einigen lockerte, in dieser Weise Gefahr bringend erscheinen konnte, und wenn wirklich, warum nicht alle jüdischen Bräuche bei dieser Sachlage abgeschafft wurden, oder doch wenigstens angedeutet ist, daß

die von den Judenchristen noch zu beobachtenden Bräuche aus Rücksichten missionarischer Weisheit und Pietät gegen die jüdischen Volksgenossen beibehalten werden sollen, auch auf die Gefahr hin, daß diese mit einer solchen Concession (vgl. S. 703 ff.) unmöglich zufrieden sein konnten. Daß auch sonst eine gewisse unevangelische Richtung in der Gemeine neben der Theilnahme Einzelner an den jüdischen Bräuchen, namentlich den jüdischen Opfermahlzeiten, sich zeigte, sehen wir aus mehreren Spuren. Der Verfasser wirft den Lesern 5, 11 vor, daß er ihnen die Lehre über Christus als Hohenpriester nach der Weise Melchisedek's schwer verständlich machen könne, da sie „träge (νωθροί vgl. 6, 12) geworden seien an den Ohren", wenig aufgelegt, um geistliche Dinge zu vernehmen. Hiermit hängt auch ihr gegen früher geringeres geistliches Verständniß zusammen; sie sind nach 5, 12 der „Milch bedürftig geworden, nicht fester Speise", was sie früher nicht waren. Wir haben also christliche Leser, unter denen bei der längern Dauer der Gemeine 5, 12 vielleicht durch Ungunst der äußern Umstände, der öfteren Verfolgungen, namentlich aber auch durch den Tod ihrer frühern Lehrer und Vorsteher 13, 7 die erste Liebe und Erkenntniß nachzulassen drohte, deren geistliches Verständniß indeß noch so groß war, um einen Brief wie den unsrigen würdigen zu können. Der Verfasser sagt auch 5, 13 ausdrücklich, daß sie jetzt zu den Unmündigen gehören, weil sie unerfahren sind in der Lehre von der Gerechtigkeit (λόγου δικαιοσύνης), d. h. von der Gerechtigkeit vor Gott oder Gottwohlgefälligkeit [a]), wie δικαιοσύνη jedenfalls auch noch Hebr. 11, 7 (hier wie bei Paulus durch die πίστις vermittelt; vgl. auch 10, 38); 11, 33 (zu εἰργασ. vgl. 2 Joh. 8) sich findet. Daraus erklärt sich, warum den Lesern nach 5, 11 die Lehre von dem hohenpriesterlichen Amte Christi nach der Weise Melchisedek's schwer deutlich zu machen ist. Sie sind ja unerfahren in der Lehre von der Gerechtigkeit, welche

---

a) Vgl. Bleek und Tholuck z. d. St. Anders z. B. Ritschl, Altkathol. Kirche (2. Aufl.), S. 166 ff. Auch unter der δωρεὰ ἡ ἐπουράνιος Hebr. 6, 4 ist, da sie von der Gabe des heiligen Geistes noch unterschieden wird, schwerlich etwas Anderes zu verstehen als die Gabe der δικαιοσύνη (Röm. 5, 17), d. h. der Gottwohlgefälligkeit, die auch kurz vorher, Hebr. 5, 13 als Mittelpunkt des christlichen Heils hervorgehoben ist.

subjectiv durch den Glauben, objectiv durch die Lehre von der Person und dem Werke Christi bedingt wird; darum sind eben die Lehren von Christus und dem Glauben mit Bezug auf ihre alttestamentlichen Vorbilder die Angelpunkte unsers Briefes an die Hebräer. Doch ich breche hier ab. Daß übrigens auch ich trotz wesentlicher Berührungspunkte zwischen den großen Heidenboten Paulus und Barnabas dem Letzteren eine gewisse Selbständigkeit in der Lehrbildung zuschreibe, habe ich in meiner Unters. über d. Hebräerbr. II, 54 ff. 61 ff. (vgl. auch oben S. 691) wenigstens angedeutet.

Meine S. 692 erwähnte, bereits in meiner Chronol. des apost. Zeitalt., S. 512, und dann Unters. über den Hebräerbr. II, 53 ff. ausgesprochene Auffassung des *διακονεῖν τοῖς ἁγίοις* Hebr. 6, 10, welcher K. R. Köstlin und Ritschl beigetreten sind (vgl. auch Delitzsch zu Hebr. 6, 10), ist von Riehm in der neuen Ausg. seines Lehrbegr. des Hebräerbr., S. XVIII ff. bestritten, aber, wie ich glaube, mit Unrecht, wie ich nach beendeter Abhandlung hier nur noch nachträglich darthun kann. Die Polemik Riehm's richtet sich namentlich gegen meine Behauptung, daß *οἱ ἅγιοι* ohne weitern Zusatz Bezeichnung der palästinensischen, namentlich jerusalemischen Juden, resp. Judenchristen sei. Es soll קדושים und *οἱ ἅγιοι* als Bezeichnung der Israeliten sich überall nicht auf den Wohnsitz, sondern nur auf die durch die Abkunft bedingte Zugehörigkeit zu dem erwählten, Gott geweihten Volke beziehen, und wo der Ausdruck im engeren Sinne gebraucht werde, bezeichne er die Frommen, die innerlich und wahrhaft Gott Angehörigen unter den Israeliten, wie unter Berufung auf Hupfeld zu Ps. 16, 3 behauptet wird. Durch letztern Gebrauch sei die neutestamentliche Uebertragung desselben auf die Christen, als das wahre Gottesvolk, vermittelt. Wegen dieser umfassenden, allgemeinen Bedeutung des Ausdrucks sei, wo die Christen einer bestimmten Gegend oder Gemeine bezeichnet werden sollen, ein den Begriff beschränkender Zusatz nöthig u. s. w. Allein ich wenigstens habe nicht gesagt, daß der terminus *οἱ ἅγιοι* hier auf diesen bekannten ethischen Sinn hinweise, und ebensowenig, daß es, wie Riehm sagt, ein „Ehrenprädicat" der Christen Palästina's im Unterschied von Christen anderer Gegenden sein soll

[nach meiner Ansicht ist es ein Ehrenprädicat der dortigen Juden, im Unterschied von den Juden anderer Gegenden]. Wollten wir aber mit Riehm annehmen, daß οἱ ἅγιοι allerwärts die Christen als solche bezeichnete, wie wollen wir dann die Stellen 1 Kor. 16, 1. 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12. Röm. 15, 25. 31 verstehen, wo οἱ ἅγιοι ohne allen Zusatz von den Christen in Palästina und Jerusalem gesagt wird? Wie könnte Paulus z. B. 1 Kor. 16, 1 zu den korinthischen Christen sagen: „rücksichtlich der Sammlung für die Christen (εἰς τοὺς ἁγίους)", wenn er dabei doch blos an die Sammlung für die jerusalemischen Christen gedacht wissen wollte? Dies scheint mir Riehm a. a. O. nicht genügend zu erklären. Ich sage in meiner Unters., S. 54 ff.: „Die Bewohner Palästina's als des heiligen Landes oder Landes Jehova's (Zach. 2, 16. Jes. 14, 2. Ps. 16, 3 LXX) und besonders die Bewohner Jerusalems als der heiligen Stadt (Matth. 4, 5; 27, 53. Offb. 11, 2; 20, 9; 21, 2. 10; vgl. Matth. 24, 15) sind auf jüdisch alttestamentlichem Standpunkte, dessen Terminologie hier absichtlich bewahrt wird, da ihnen eben mit Rücksicht auf ihr früheres Erwähltsein (Röm. 15, 27) die Unterstützung gegeben ward, auch innerhalb der Judenwelt die קדושים (Ps. 16, 3), die ἅγιοι im besondern Sinne." Die Terminologie knüpft meines Erachtens an Stellen, wie Ps. 16, 3 nach der Auffassung der LXX an, wo das besondere Wohlgefallen Gottes (ἐθαυμάστωσε τὰ θελήματα αὐτοῦ) an den Heiligen, die in seinem Lande (ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ) sind, hervorgehoben wird, und setzt den Begriff einer jüdischen διασπορά voraus, wie er sich in dieser Weise erst mehr in der nachkanonischen Zeit des Alten Testaments entwickeln konnte. Wie das Land heilig ist, wo Gott wohnt, so sind die jüdischen Bewohner dieses Landes, unter denen Gott in seinem Tempel wohnt, heiliger als die Juden anderer Gegenden, die an der Gnade dieser größeren Nähe Gottes und seiner heiligmachenden Theokratie keinen Theil haben (die jüdische Abkunft ist eine einzelne Bestimmung dieser Theokratie). Manche theokratische Gesetze wurden z. B. nur in Judäa beobachtet, und selbst hier gab es Stufen der örtlichen levitischen Heiligkeit, wie ich Unters. II, 54, Anm. 1 nachweise. Auch das οἱ ἅγιοι Ephes. 2, 19, dessen συμπολῖται die

gebornen Heiden (τὰ ἔθνη) geworden sind, bezeichnet bei Paulus die Juden und zwar in ihrer örtlichen Bestimmtheit und Nation, die in Palästina unter dem dort im Heiligthum wohnenden Jehova theokratisch verfaßt war (vgl. ἡ πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ und πάροικοι, welcher letztere Terminus uns ebenfalls auf eine lokale Anschauung führt, Ephes. 2, 12. 19). Selbst das εἰς τὴν περιτομήν Gal. 2, 9 konnte an dieser Stelle wegen seines Gegensatzes zu dem Gebiet der ἔθνη (εἰς τὰ ἔθνη), welches überall ist, nur nicht in Palästina, dem Orte des Volkes Gottes, eine geographische Beschränkung auf Palästina erfahren, wie durch τῶν πτωχῶν Gal. 2, 10 bestätigt wird, da hierunter die dortigen Armen zu verstehen sind. Daß Paulus nun diese jedenfalls zulässige Fassung von οἱ ἅγιοι befolgt, wenn er die Liebesthätigkeit an den Christen Jerusalems (Röm. 15, 25. 31. 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12. 13, vgl. 1 Kor. 16, 1) als διακονία εἰς τοὺς ἁγίους bezeichnet, ergibt sich ferner sowohl aus seiner Motivirung Röm. 15, 27. wo sie als Dank der Heiden für die Theilnahme an den Gnaden des erwählten Volks gefordert wird, wie auch daraus, daß er dieselbe ausdrücklich als διακονία ἡ εἰς Ἱερουσαλήμ Röm. 15, 31 und als ἐλεημοσύναι εἰς τὸ ἔθνος μου Apg. 24, 17 charakterisirt, was er nicht gekonnt hätte, wenn er sie blos als eine Liebesthätigkeit betrachtet hätte, wie sie der Christ seinem christlichen Mitbruder erweist. Es entsteht daher eine Verkürzung des Sinnes, wenn wir das ἅγιοι in jener Phrase gleichbedeutend mit Christ fassen; dieses bezeichnet vielmehr die jüdischen Bewohner des heiligen Landes, denen in der Person der dortigen Judenchristen Dank und Liebe bewiesen wird. Sowenig aber die Heidenchristen, wenn sie nach diesem ihrem frühern Verhältnisse noch als τὰ ἔθνη Röm. 11, 13; 15, 16; 16, 4. Gal. 2, 12. 14. Ephes. 3, 1 oder als ἀκροβυστία Röm. 2, 26. 27 bezeichnet werden, von Paulus innerhalb der Christenheit herabgesetzt werden, ebensowenig werden die frühern Judenchristen, wenn sie als Ἰουδαῖοι oder περιτομή, und die Judenchristen Palästina's, wenn sie als οἱ ἅγιοι im obigen Sinne bezeichnet werden (Gal. 2, 13 ff.; 3, 28; 6, 15. Kol. 3, 11. Röm. 2, 28. 29; 3, 30; 4, 11 ff. 1 Kor. 7, 18) ihnen vorgezogen. Es scheint mir nun aber nicht zweifelhaft, daß dieselbe Auffassung der Phrase διακονεῖν τοῖς ἁγίοις

auch Hebr. 6, 10 anzunehmen, also bei derselben an eine Collecte für die Christen Jerusalems zu denken ist. Daß bei dem *διακονεῖν* eine Liebesthätigkeit der Leser gemeint wird, wofür gerade *διακονεῖν* mit dem Dativ der Person oder mit *εἰς* und dem Accusativ der Person sehr gebräuchlich ist, erhellt überdies aus dem Hauptsatze: *τῆς ἀγάπης, ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (zu dem letzteren Terminus vgl. Matth. 18, 20 und die sachliche Parallele 2 Kor. 8, 19 *πρὸς τὴν τοῦ κυρίου δόξαν*) und wird auch von Riehm nicht geleugnet. Nur soll nicht von einer Liebesthätigkeit der angeredeten Leser gegen auswärtige Mitchristen, insbesondere jerusalemische Christen, sondern gegen h e i m i s c h e Christen, welche nach dem Zusammenhange nothwendig (!) nach ihrer Eigenschaft als Gottangehörige zu bezeichnen waren, geredet werden. Allein wenn auch die Objecte der Unterstützung nur unter den Lesern zu suchen wären, so würde man für *τοῖς ἁγίοις* etwa *ἀλλήλοις* oder *τοῖς ἐν ὑμῖν πτωχοῖς* erwarten, oder wenn jene zugleich nach ihrer Eigenschaft als *ἅγιοι* erwähnt werden sollten, jedenfalls wenigstens *ἁγίοις* ohne Artikel. Auch Ewald versteht bei *τοῖς ἁγίοις* Hebr. 6, 10 auswärtige Heilige, und zwar die Muttergemeine in Jerusalem (Gesch. des Volkes Israel, Bd. VI, 2. Ausg., S. 638). Aus der in wesentlich gleichem Zusammenhang stehenden und darum vor allen andern zur Erläuterung herbeizuziehenden Stelle Hebr. 10, 34 meint Riehm, wie schon Bleek zu Hebr. 6, 10, sei zu entnehmen, daß man vorzugsweise (aber natürlich nicht ausschließlich) an die gefangen gesetzten Brüdern bewiesene thätige Theilnahme zu denken habe. Allein die Voraussetzung dieser ganzen Argumentation, daß Hebr. 10, 34 in wesentlich gleichem Zusammenhange wie Hebr. 6, 10 stehe, ist doch nur in dem allgemeinen Sinne richtig, daß der christliche Wandel der Leser belobt wird und daraus auf die Fürsorge Gottes für sie geschlossen wird, auf welche sie zuversichtlich hoffen dürfen. Daraus folgt keineswegs, daß ihr christlicher Wandel an beiden Stellen ganz gleich beschrieben wird, so daß Hebr. 10, 34 ohne Weiteres Hebr. 6, 10 erläuterte; vielmehr wird an letzterer Stelle auf ihre frühere Bewährung u n t e r L e i d e n u n d V e r f o l g u n g e n, wovon Hebr. 10, 34 handelt, wenigstens ausdrücklich nirgends hingewiesen. Aber selbst einen engern Zusammenhang beider Stellen zugegeben, so würde doch

nicht folgen, daß man bei dem διακονεῖν τοῖς ἁγίοις vorzugsweise an die den gefangen gesetzten Brüdern bewiesene thätige Theilnahme zu denken habe, da diese Hebr. 10, 34 nicht einmal sicher ausgesagt ist. Es werden hier nämlich zwei Classen von Lesern unterschieden, solche, deren Person Gefahr lief (= οἱ δέσμιοι) und solche, die Genossen Derer waren, denen es so ging 10, 33. Worin die Genossenschaft dieser zweiten Classe bestand, wird (vgl. das γάρ) V. 34 erläutert; sie litten sowohl mit den Gefesselten, als sie auch die Plünderung ihres Vermögens (bei Volksaufläufen wider sie) mit Freuden annahmen. Die den gefangen gesetzten Brüdern bewiesene thätige Theilnahme durch Sorge für das zu ihrem Unterhalte und ihrer Pflege Erforderliche, worauf das διακονεῖν hinweist, müßte also durch das τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε ausgedrückt sein. Aber dies scheint an sich und besonders, wenn man 13, 3 vergleicht, weit mehr auf die christliche Theilnahme des Gemüths mit den Leiden Anderer, als auf Unterstützung zur Linderung der äußern Noth hinzuführen, vgl. 2 Kor. 11, 29. 1 Kor. 12, 26. Auch ist es fraglich, ob und inwieweit eine solche Unterstützung den Betreffenden nöthig und den nicht gefangenen Brüdern verstattet war. Dagegen konnten sie jedenfalls, wenn und soweit es nöthig war, das geraubte Vermögen den Ihrigen erstatten; vorzugsweise kann also jedenfalls nicht an die Unterstützung der gefangenen Brüder gedacht werden. So scheint es mir in jedem Falle gerathen zu sein, das διακονεῖν τοῖς ἁγίοις auf Hebr. 6, 10 von einer Collecte für die Christen in Jerusalem zu fassen, für welche sich in den unterstützenden christlichen Kreisen leicht der gleiche Terminus ausbildete, der im Hebräerbriefe um so leichter zu erklären ist, wenn Barnabas, welcher mit Paulus nach Gal. 2, 10 die gleiche Verpflichtung zu derselben übernommen hatte, denselben abfaßte. Es ist dann Hebr. 6, 10 in dem christlichen Thun der Leser überhaupt (τὸ ἔργον ὑμῶν) dieses weithin zur Ehre des göttlichen Namens gereichende außerordentliche Liebeswerk passend besonders hervorgehoben. Die Phrase διακονία τοῖς ἁγίοις 1 Kor. 16, 15 scheint mir von vornherein anders geartet zu sein, da sie von einem amtlichen Thun einzelner Individuen handelt, während das διακονεῖν τοῖς ἁγίοις Hebr. a. a. O. eine Liebesthätigkeit bezeichnet, welche die angeredeten christlichen

Leser überhaupt an den ἅγιοι beweisen. Billigt man nun unsere Beziehung von Hebr. 6, 10 auf Collecten, welche von den Lesern unseres Briefes den jerusalemischen Christen geschickt wurden, so versteht sich von selbst, daß jene auch aus diesem Grunde nicht in Jerusalem zu suchen sind. Aber, auch abgesehen von dieser Deutung, so darf bei der notorischen relativ großen Bedürftigkeit der jerusalemischen Christen der Umstand gegen die Annahme von jerusalemischen Lesern bedenklich machen, daß diese große Bedürftigkeit trotz der Ermahnungen zur Wohlthätigkeit Hebr. 13, 1. 2. 16 vgl. 6, 10, welche ja allerdings auch in Jerusalem gegen noch Bedürftigere geübt werden konnte, vgl. 2 Kor. 8, 2., einerseits nirgends (vgl. auch 10, 34) erwähnt und deshalb etwa Trostworte gesprochen werden, und andererseits sogar vor Geiz gewarnt und zur Genügsamkeit Hebr. 13, 5 ermahnt wird. Es dienen die die letztere Ermahnung V. 5 u. 6 motivirenden Worte nicht dem Zweck der Tröstung, sondern sie sollen das kleinmüthige Sorgen zurückweisen, durch welches leicht eine Unzufriedenheit mit dem vorhandenen Besitz hervorgerufen wird. Die Beziehung aber, welche Riehm in Hebr. 13, 16 auf die Armuth der Leser findet, weiß ich in der Stelle nicht zu finden. Nun ist aber Hebr. 6, 10, selbst wenn man τοῖς ἁγίοις nicht mit uns speciell auf jerusalemische und palästinensische Judenchristen deuten will, durch diesen Ausdruck jedenfalls eine Wohlthätigkeit der Leser selbst an auswärtigen christlichen Brüdern ausgesagt, wie sie nach dem, was wir von der jerusalemischen Gemeine und ihren Vermögensverhältnissen wissen, von der jerusalemischen Christenheit schwerlich anzunehmen ist. Gegen jerusalemische Leser vergleiche man übrigens außer S. 691, Note, namentlich auch meinen obigen Nachweis, daß in unserem Briefe dem Tempel in Leontopolis und seiner Cultusordnung nahestehende und über die Beobachtung der jüdischen Bräuche früher bereits hinausgeschrittene Leser vorausgesetzt werden; noch andere Gründe siehe in meiner Unters. über den Hebräerbr., auf welche wir hier verweisen müssen.

Nach Abfassung vorstehender Abhandlung sind der „Commentar zum Hebräerbriefe" von D. Lünemann (3. Aufl. 1867) und D. Holtzmann's Aufsatz: „Ueber die Adresse des Hebräerbriefes"

in Hilgenfeld's wissenschaftl. Zeitschrift 1867, I mir zu Gesichte gekommen, über deren unsern Gegenstand in abweichender Weise behandelnde Ansichten hier nur noch Einiges in der Kürze bemerkt werden kann. D. Lünemann's Commentar, dessen sonstige Verdienste wir damit nicht schmälern wollen, folgt bekanntlich vielfach den Ansichten Bleek's, womit wir aber gerade in unserer Frage, welche nach dem Erscheinen von Bleek's Commentar wiederholt mit neuen Gesichtspunkten und Quellenbelegen erörtert wird, nicht weiter und zum Ziele kommen. Er nimmt mit Recht an, daß wegen eines in ihrer Nähe bestehenden jüdischen Tempeldienstes, welcher ihrem Christenthume Gefahr droht, die Leser entweder in Jerusalem oder in Alexandrien zu suchen sind. Für jerusalemische Leser, für welche er sich dann erklärt, scheint aber in dem Inhalt des Briefes selber Nichts zu sprechen. Denn die Behauptung, daß die angeredete Christenheit ausschließlich aus Judenchristen bestehe, was in Alexandrien nicht der Fall gewesen sei, ließe sich höchstens rechtfertigen, wenn, wie auch Bleek annimmt, die in den Handschriften auch fehlende Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* wirklich unmittelbar oder mittelbar vom Verfasser des Briefes herrührte. Für die Beziehung auf Jerusalem scheint positiv Nichts weiter zu zeugen, als daß schon in der alten Kirche diese Ansicht sich geltend gemacht hat, was aber, sobald es geschah, nachweisbar mit der irrigen Voraussetzung zusammenhing, unser Brief, dessen Verfasser unter seinen Lesern nach Hebr. 11, 19 vgl. 11, 23 persönlich aufgetreten war, sei auf den Apostel Paulus zurückzuführen. Ein Hauptpunkt für die Bestimmung des Briefes, die Frage nach der religiösen Richtung seiner Leser und wie ihre in Betreff der jüdischen Bräuche, namentlich auch des jüdischen Opfers, freie Stellung, ja auch nur wie die Ermahnung des Verfassers an sie, als die durch den wahren Hohenpriester Versöhnten, an den fleischlichen jüdischen Opfern und Opfermahlzeiten nicht theilzunehmen, mit jerusalemischen Christen nach Allem, was wir über diese bis zur Zerstörung Jerusalems wissen, zu vereinigen sei, ist von D. Lünemann noch immer nicht berücksichtigt worden. Auf eine weitere Widerlegung des von Lünemann gegen mich Vorgebrachten kann ich hier nicht eingehen, muß aber hervorheben, daß der Leser zur richtigen Würdigung desselben gut thun wird, meine Schrift: „Untersuchung über den He-

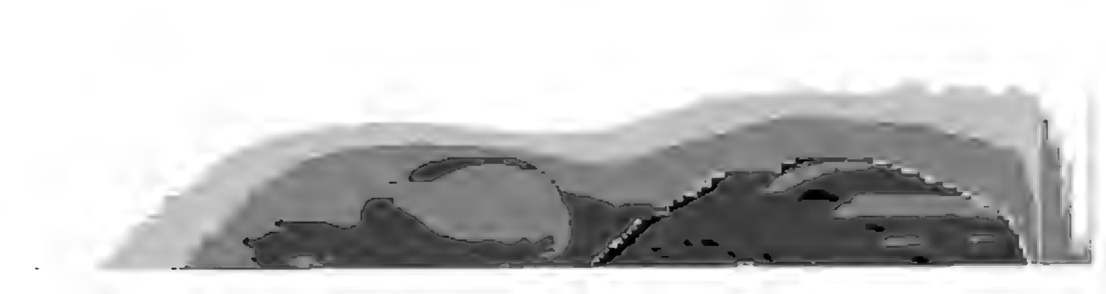
bräerbrief", selber zur Hand zu nehmen, da derselbe die Begründung meiner Ansicht sehr ungenügend mittheilt, wenn er z. B. S. 42 unerwähnt läßt, daß nach dem von mir gegebenen Nachweis a. a. O. II, 81 ff. die λυχνία Hebr. 9, 2 nach griechischem Sprachgebrauche sowohl einen Leuchterstock als auch einen Kronleuchter, wie er im Tempel zu Leontopolis war, bezeichnen kann. Ebenso übergeht er den für die behandelte Frage bedeutsamen Nachweis a. a. O. II, 49 ff. 76, daß Hebr. 9, 1 ff. nicht die mosaische Stiftshütte, sondern ein zur Zeit des Verfassers des Briefes bestehendes jüdisches Heiligthum gemeint sei. Auch dürfte selbst innerhalb der Grenzen eines exegetischen Handbuchs, zumal bei der Wichtigkeit der Sache, das *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* S. 56 und zu 13, 24, wo die zunächstliegende abweichende Ansicht nicht einmal erwähnt wird, doch zu ungenügend erörtert sein. — Was den Aufsatz von D. Holtzmann betrifft, so ist er mir in wesentlichen Punkten a. a. O., S. 20 ff. gegenüber von D. Ritschl, wie ich sehe, beigetreten, ebenso auch rücksichtlich der Gründe, die ich gegen jerusalemische Leser anführe; sein positives Resultat aber rücksichtlich der Leser, daß dieselben in Rom zu suchen seien, sowie daß der Brief erst nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, nämlich bald nach der Christenverfolgung Domitian's (!) verfaßt sei, ist unmöglich zu billigen. Nicht blos, daß die ausführliche Polemik des Briefes wider den den christlichen Lesern gefährlichen noch bestehenden jüdischen Opferdienst ganz unbegreiflich würde, selbst schon die Notiz von Timotheus Hebr. 13, 24, unter welchem doch wohl der bekannte Gehülfe des Paulus zu verstehen ist, scheint nicht auf jene späte Zeit zu weisen. Das *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* soll damals aus Italien geflüchtete Christen nach S. 2 bezeichnen. Die hier gegen mich gerichtete Beweisführung aber, daß *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* nicht, wie schon die griechisch redenden Väter annehmen, die aus Italien Kommenden, oder die „Italiener", sondern nur „die aus Italien Fortgegangenen" bezeichnen könne, ist schwerlich gelungen, da, wie ich a. a. O. II, 14 ff. gezeigt habe, jene Auffassung an sich noch dem griechischen Lexikon zunächst liegt und unsere Deutung an dieser Stelle durch den Zusammenhang bestätigt wird (vgl. auch Apg. 17, 13 vgl. V. 11. Joh. 11, 1). Diejenige Erklärung

in Hilgenfeld's wissenschaftl. Zeitschrift 1867, I mir
gekommen, über deren unsern Gegenstand in abwe
behandelnde Ansichten hier nur noch Einiges in der
werden kann. D. Lünemann's Commentar, der
dienste wir damit nicht schmälern wollen, folgt
den Ansichten Bleek's, womit wir aber gero
welche nach dem Erscheinen von Bleek's Com
neuen Gesichtspunkten und Quellenbelegen er
und zum Ziele kommen. Er nimmt m … aus
eines in ihrer Nähe bestehenden jüdische … grüßt,
ihrem Christenthume Gefahr droht, die … ward. Die
oder in Alexandrien zu suchen sind. … mens noch vor
welche er sich dann erklärt, scheint o … mit der Chrono-
selber Nichts zu sprechen. Denn die … Paulus zusammen-
Christenheit ausschließlich aus … gerung a. a. O. S. 14
Alexandrien nicht der Fall gewes … leicht bald noch näher be-
fertigen, wenn, wie auch Bleek … von Holtzmann, die Ver-
auch fehlende Aufschrift πρὸς … der Leser unseres Briefes mit
mittelbar vom Verfasser des … weisen (S. 16ff.), bitte ich meine
auf Jerusalem scheint posi … in dem Artikel „Römerbrief" in
schon in der alten Kirche … XX zu vergleichen. Wenn endlich
was aber, sobald es gesch … S. 34 sich gegen meine a. a. O. II,
setzung zusammenhing, … fungszeichen angedeutete Verwunderung
Lesern nach Hebr. 11, … bis zu seiner Abhandlung die Annahme
sei auf den Apostel … außer von Baur und Köstlin keine Ver-
die Bestimmung des … dadurch zu vertheidigen sucht, daß auch ich
seiner Leser und w … derselben erwähnt habe, so paßt diese Entgegnung
lich auch des jüd … ich dort nicht den mindesten Anspruch auf
die Ermahnung … Vollständigkeit mache, sondern nur die Hauptvertreter
Hohenpriester … D. Holtzmann ausdrücklich großes Gewicht darauf
Opfermahlzeit … von den genannten Gelehrten, jene Ansicht
nach Allem,
wissen, zu
berücksichti
Lünemann
muß ab
desselbe

und Bemerkungen.

Google

der Formel οἱ ἀπὸ mit dem Genitiv der Ortsbezeichnung, welche Holtzmann grammatisch als allein zulässig betrachtet, sucht der bekannte Grammatiker Krüger (Gr. Gramm., § 50, 5. Anm. 7) vielmehr als die ungewöhnlichere besonders zu rechtfertigen, indem er sagt: „Formeln wie οἱ ἀπὸ, ἐκ Φυλῆς Die von Phyle (gegen die dreißig ausgezogenen) haben sich, gleichsam nachwirkend, stereotyp erhalten, auch wo der genannte Platz nicht mehr als Aufenthaltsort der Personen zu denken ist." Aus dem richtig verstandenen Hebr. 13, 24 folgt also, daß der Hebräerbrief aus Italien, von dessen christlichen Gemeinen sein Verfasser grüßt, nicht nach Italien, wie Holtzmann will, abgesandt ward. Die Behauptung, daß der erste Brief des römischen Clemens noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, welche mit der Chronologie des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus zusammenhängt, glaube ich trotz D. Holtzmann's Aeußerung a. a. O. S. 14 festhalten zu müssen, und werde ich vielleicht bald noch näher begründen. Zur Würdigung des Versuchs von Holtzmann, die Verwandtschaft der religiösen Richtung der Leser unseres Briefes mit der der römischen Gemeine zu erweisen (S. 16 ff.), bitte ich meine ausführliche Erörterung derselben in dem Artikel „Römerbrief" in Herzog's Realencyklop., Bd. XX zu vergleichen. Wenn endlich D. Holtzmann a. a. O., S. 34 sich gegen meine a. a. O. II, 12 Anm., durch ein Ausrufungszeichen angedeutete Verwunderung über sein Nichtwissen, daß bis zu seiner Abhandlung die Annahme von römischen Lesern außer von Baur und Köstlin keine Vertretung gefunden habe, dadurch zu vertheidigen sucht, daß auch ich nicht alle Vertreter derselben erwähnt habe, so paßt diese Entgegnung ganz und gar nicht, da ich dort nicht den mindesten Anspruch auf eine derartige Vollständigkeit mache, sondern nur die Hauptvertreter nenne, während D. Holtzmann ausdrücklich großes Gewicht darauf gelegt hat, abgesehen von den genannten Gelehrten, jene Ansicht allein zu repräsentiren.



Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Ueber die Lage von Kapernaum.

Von

D. A. Ebrard.

Die Lage des alten Kapernaum, des mehrjährigen Wohnortes des Herrn, gilt heute noch als eine unbekannte, mindestens strittige. Die beiden Männer, welche in neuerer Zeit um die Geographie von Palästina sich am meisten verdient gemacht — Robinson durch seine wiederholten Reisen und Untersuchungen, und van de Velde durch seine geometrische Vermessung — weichen gerade in diesem Punkte von einander ab. Der Erstere suchte Kapernaum an der Stelle des jetzigen Khan Minieh, der Letztere auf dem Tell Hum; die Gründe, welche Dieser hiefür geltend gemacht, hat Jener vornehm und kurz von der Hand gewiesen. Diese Zeilen sind bestimmt, die Frage sine ira et studio so objectiv als möglich zu beleuchten.

Um den Leser in den Stand zu setzen, dieser unserer Untersuchung mit Bequemlichkeit zu folgen, erinnern wir ihn kurz daran, daß das westliche Küstengelände des See's Genezareth seiner natürlichen Beschaffenheit nach in drei, an Größe ungleiche Theile zerfällt. Die ganze südliche Hälfte, vom Ausfluß des Jordan (32° 42′ n. Br.) an bis zu 32° 48′ 40″ vier Stunden lang, ist ein schmaler Saum Landes zwischen dem See und den, hart an den See sich herandrängenden Wänden des Gebirgsplateaus, welche nur zwischen 32° 45′ und 32° 46′ soweit zurücktreten, daß zwischen ihrem

Digitized by Google

Fuße und dem Wasserspiegel eine kleine, immer noch sehr schmale, wellenförmige Fläche bleibt, auf welcher Tabarijeh, das alte Tiberias, liegt, und in welcher die schon bei Josephus Ant. 18, 2. 3 erwähnten heißen Quellen von Ammaus (eine halbe Stunde südlich von Tabarijeh) entspringen.

Eine starke Stunde nördlich von Tabarijeh, bei el Medschel (wahrscheinlich dem alten Magdala), unter 32° 48′ 40″ n. Br. treten die Bergwände plötzlich weit vom See zurück, und eine Ebene beginnt, welche den zweiten Theil des Küstengeländes bildet. Sie erstreckt sich nordwärts bis zum Khan Minjeh (32° 51′ 20″), ist also zwei kleine Stunden lang; ihre Breite vom Ufer nach Westen beträgt durchschnittlich 3/4 Stunden. Schon Josephus B. j. 3, 10. 8 erwähnt diesen Landstrich als *χῶρα Γεννησαρέτ*, und wenn wir Matth. 14, 35. Marc. 6, 53 lesen, daß Jesus nach der Speisung der Fünftausend in die *γῆ Γεννησαρέτ* kam, so unterliegt es keinem Zweifel, daß mit dem gleichen Namen die gleiche Ebene bezeichnet sei.

Beim Khan Minjeh treten die Bergwände wieder an den See heran und begleiten nun dessen nordwestliche Uferkrümme bis 32° 53′ 40″, wo der See sein nördliches Ende hat, und wo in der kleinen Ebene von Julias der Jordan in denselben einströmt. Der drei Stunden lang von Südwest nach Nordost sich krümmende schmale Ufersaum zwischen den Bergwänden und dem See bildet den dritten Theil des Küstengeländes.

In diesem dritten, nördlichsten Theil, eine Stunde von der Ebene von Julias, anderthalb Stunden von der Ebene Gennesareth, befindet sich, als ein Hügelvorsprung, jener Tell Hum, auf welchem van de Velde die Trümmer Kapernaums gefunden zu haben glaubt. Robinson, wie gesagt, sucht dieselben beim Khan Minjeh, auf der Scheide zwischen diesem nördlichsten Theil und der Ebene Gennesareth.

Um die Untersuchung nicht zu verwirren, werden wir, ehe wir auf die einzelnen Gründe für und wider eingehen, in völlig objectiver Weise uns die drei Fragen stellen, erstlich, was uns das Neue Testament (denn im Alten wird Kapernaum nicht erwähnt), zweitens, was anderweitige alte Geschichtsquellen uns über die Lage des Ortes berichten, und damit werden wir drittens die genauere

Topographie des mittleren und des nördlichen Striches der Westküste zusammenhalten. Bei solcher Untersuchung wird sich dann ganz von selbst die Gelegenheit, ja Nothwendigkeit ergeben, die einzelnen Elemente der beiderseitigen Argumentationen, ein jedes an seiner Stelle, einer Prüfung zu unterwerfen.

A. Die biblischen Angaben.

Aus Joh. 6, 17 entnehmen wir, daß Kapernaum hart am See, aber nicht, an welcher Stelle des Ufers es lag; dagegen sagt uns Matth. 4, 13, daß es ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ gelegen habe. Es heißt dies nach dem Sprachgebrauch der Evangelisten nicht: „auf der Grenze zwischen Sebulon und Naphthali“, sondern: „im Gebiet von Sebulon und Naphthali“ (vgl. Matth. 2, 16; 4, 13 u. v. a.). Wäre von der Grenze die Rede, so würde uns dies nicht einmal zu einem Ergebniß führen; denn über die Grenze beider Stämme läßt sich Genaueres nicht ermitteln. Nach Josua 19, 35 hat sich das Gebiet von Naphthali ursprünglich südwärts bis Chammat (= Ammaus) hinab erstreckt [a]); während seine Hauptsitze nördlich von der Ebene Esch-schaggur bis hinauf gegen den Litani hin sich befanden. Sebulon dagegen hatte, wie sich durch anderweitige sichere Untersuchungen herausgestellt hat, sein Gebiet in den Hochebenen Esch-schaggur und El Buttauf, also südlich von Naphthali. Wenn sich nun aber ein Zipfel des Gebietes von Naphthali bis an den See hinab erstreckte, so ersehen wir, daß gerade hier beide Stammgebiete sehr verzweigt waren und ineinandergriffen (ähnlich wie Issaschar und Halb-Manasse, Josua 17, 11), und daß der Lauf der Grenze sich nicht mehr constatiren läßt. Aber von der Grenze zwischen beiden ist eben auch nicht die Rede, sondern jener Landstrich, wo beide miteinander Besitzungen hatten,

---

a) V. 34 heißt es sogar: „Naphthali grenzte an Juda am Jordan.“ Hier kann aber, wie schon K. v. Raumer richtig sah, unter „Juda“ nicht das Stammgebiet von Juda verstanden sein, sondern nur das Besitzthum jenes Jair, welcher nach 1 Chron. 2, 21 ff. väterlicherseits von Juda, mütterlicherseits von Manasse abstammte, und ganz im Norden des Ostjordanlandes die „dreißig Dörfer Jairs“ besaß.

wird als „Gebiet von Sebulon und Naphthali" bezeichnet. Damit ist also ganz im Allgemeinen auf das Land im Westen oder Nordwesten des See's hingedeutet, sowie umgekehrt ὅρια τῆς Δεκαπόλεως Matth. 4, 13 ganz allgemein das Land im Osten resp. Südosten des See's bezeichnet. Um so weniger aber ist es dem Matthäus bei jenen Worten um eine geographisch genaue Bezeichnung der Lage von Kapernaum zu thun, als jene Worte gar nicht von ihm, sondern aus der prophetischen Stelle Jesaja 9, 1 entnommen sind. Dort wird geweissagt, daß gerade in dem verachtetsten und entlegensten Theile des Landes, in Sebulon und Naphthali, das Licht des Messias aufgehen solle; und daß diese Weissagung erfüllt sei, will Matthäus sagen, wie er ja sogleich V. 15 die jesajanische Stelle citirt. Darum also sagt er, daß Kapernaum in der Gegend gelegen sei, welche einstmals das Gebiet von Sebulon und Naphthali war; nimmermehr aber will er eine geographische Notiz des Sinnes geben, daß Kapernaum genau an der Stelle gelegen habe, wo einst die Grenze zwischen beiden Stammgebieten gelaufen sei.

Zu einem positiven Ergebniß führt uns also diese Stelle ebensowenig, wie die Stelle Joh. 6, 17; sie führt uns, richtig verstanden, nur darauf, jegliche Argumentation als unberechtigt abzuweisen, welche auf einer vermeintlichen Wiederauffindung der Stammesgrenze etwa fußen sollte [a]).

Nun wird aber jenes „Gebiet von Sebulon und Naphthali", welchem nach Matthäus Kapernaum angehörte, in den beiden Stellen Jesaja 9, 1 und Matth. 4, 15 ferner noch bezeichnet durch die beigefügten Worte דרך הים, ὁδὸν θαλάσσης, d. h. Seestraße. Es ist damit aber nicht, wie nach Vitringa's Vorgang Gesenius, Maurer, Hitzig, Drechsler und die meisten Neueren erklären, eine am See Genezareth hinlaufende Landstraße gemeint — denn der Ausdruck stammt aus Jesajas, und dort kann הים, absolut und ohne nähere Bestimmung gesetzt, nur das Mittelländische Meer bezeichnen, umsomehr, als im Context nichts vorkommt, was an den

a) So urgirt van de Velde (Reise nach Syr. u. Paläst. II, 339), daß Kapernaum die Grenzstadt zwischen Sebulon und Naphthali gewesen.

See Genezareth zu denken uns veranlassen könnte. Mit דרך הים ist daher nichts Anderes gemeint als die via maris der Alten, die große uralte Karawanen- und Völkerstraße von Babylon nach Egypten, zunächst von Baalbek an das Mittelländische Meer. Denn von Baalbek und Chalkis, sowie von Damaskus aus führte diese nicht willkürliche, sondern durch natürliche Bedingungen vorgezeichnete Straße erst über Cäsarea Philippi bis Julias den Jordan herab, dann über den Jordan herüber und am nordwestlichen Ufer des See's Genezareth hin bis in die Ebene Gennesareth; in dieser Ebene wandte sie sich südwestwärts, erstieg durch das seichte und kurze Wady Hamam die nicht sehr hoch gelegene Ebene El Buttauf und führte von da durch das galiläische Tiefland nach Akko, wo das Meer erreicht war und von wo aus durch die Ebenen Saron und Schephelah der Weg nach Egypten vollends offen lag. Daß Jesajas an diese Straße denkt, zeigt das beigefügte עבר הירדן; die vom Meer über den Jordan führende Straße ist's, von der er redet. Der Theil dieser Welt- und Völkerstraße, welcher aus dem Ghor westwärts nach dem mittelländischen Meere führte, scheint vorzugsweise den Namen via maris geführt zu haben. In jenen nördlichen Gegenden des Landes — will Jesajas sagen —, wo je und je heidnische Heere sich tummelten (die damascenischen Syrer, dann die Assyrer) und heidnische Karawanen sich durch das Land trieben, und wo seit Aufrichtung des Zehnstämmereichs die heidnische Finsterniß den geringsten Widerstand fand — in diesem גליל הגוים, wie er es selbst sogleich weiter bezeichnet — soll das messianische Licht dereinst zuerst aufgehen. Wenn nun Matthäus V. 13 Kapernaum als ἡ Παραθαλασσία ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλεὶμ bezeichnet, so stellt er es damit zunächst nur dem, fern vom See gelegenen Nazareth als eine am See gelegene Stadt gegenüber; immerhin mögen ihm dabei die nachher, V. 14, citirten jesajanischen Worte ὁδὸν θαλάσσης vorgeschwebt haben, und so mag er bei diesem: ὁδὸν θαλάσσης seinerseits wohl an den Landsee Genezareth gedacht haben; immerhin hat er auch die Worte πέραν τοῦ Ἰορδάνου mitcitirt, also nicht etwa blos an eine locale, am See hinführende Vicinalstraße, sondern an jene große und wichtige Weltstraße gedacht. Für unsere geographische Unter-

suchung ist es nun aber völlig gleichgültig, ob das Wort θάλασσα bei Matthäus vom Meer oder vom Landsee erklärt wird; denn die Sache: „die Seestraße“ bleibt in beiden Fällen sachlich die nämliche: die am Nordwestufer des See's hinführende alte wichtige Karawanenstraße. Für die Lage von Kapernaum gewinnen wir freilich auch hier nicht viel, was wir nicht sonst schon wüßten, nämlich daß irgendwo zwischen dem Jordaneinfluß und dem Wadi Hamam Kapernaum zu suchen sei. Das ist freilich noch ein Spielraum von beinahe fünf Stunden Länge.

Eine nähere Bestimmung glaubte nun Robinson aus der Stelle Joh. 6, 17. 24 f. vergl. mit Matth. 14, 34. Marc. 6, 53 zu gewinnen. Bei Johannes lesen wir, daß Jesus nach der Speisung der Fünftausend nach Kapernaum überfuhr; Matthäus und Marcus aber sagen uns: „Und sie fuhren über und kamen in die γῆ Γεννησαρέτ“, d. i., wie schon oben gezeigt: in jene „Ebene Gennesareth“, die zwischen dem Khan Minjeh und der Mündung des dem Wadi Hamam entströmenden Baches sich hindehnt. Wenn nun — so folgert Robinson — Jesus in Kapernaum landet und mittelst dieser Landung in jene Ebene gelangt, so folgt unausweichlich, daß Kapernaum in dieser Ebene — also im mittleren Theil des westlichen Ufergeländes, auf irgend einem Punkte vom Khan Minjeh an bis el Medshel — lag. Dies würde in der That unausweichlich sich ergeben, wenn Matthäus und Marcus geschrieben hätten: „und sie fuhren herüber in die γῆ Γεννησαρέτ“, oder: „und sie fuhren herüber und landeten in der γῇ Γεννησαρέτ“. Allein so schreiben diese Evangelisten nicht, sondern: καὶ διαπεράσαντες ἦλθον εἰς [Marc. ἐπὶ] τὴν γῆν Γεννησαρέτ. Mit diesen Worten können möglicherweise zwei von einander verschiedene, consecutive Actionen bezeichnet sein. Man kann zwar mit Robinson übersetzen: „Indem sie herübergefahren waren, langten sie [somit] an im Lande Gennesareth“; man kann aber auch übersetzen: „nachdem sie herübergefahren waren, gingen [wanderten] sie in das Land Gennesareth.“ Das Partic. Aor. διαπεράσαντες spricht für die letztere Erklärung, und der Gebrauch von ἔρχεσθαι spricht nicht dagegen. Denn ἔρχεσθαι bezeichnet im N. T. ebenso häufig die Wanderung nach einem Ziele hin, als

das Anlangen an einem Ziele; Ersteres Matth. 2, 8. 21—23; 4, 13; 8, 7. 14; 12, 9 u. v. a. Marc. 1, 14; 7, 31 u. a.; Letzteres Matth. 2, 1—2; 8, 2 u. 28 u. a. Marc. 5, 1. Also schon in sprachlicher Hinsicht ist, wegen des Partic. Aor., die Erklärung: „nachdem sie übergefahren waren (Joh. 6: nach Kapernaum), so gingen sie [von da] in das Land Gennesareth", die natürlichere. Vollends aber entscheidet hiefür die evangelische Geschichte. Denn was nun von dem Aufenthalte Jesu in der Ebene Gennesareth berichtet wird, daß die Leute nämlich aus allen Dörfern herbeiströmten und ihm ihre Kranken brachten, das vereinigt sich durchaus nicht mit dem, was Johannes von dem damaligen Aufenthalt des Herrn in Kapernaum erzählt, wo alsbald am Morgen nach der Landung der Unglaube dem Herrn entgegentrat und sogar von seinen bisherigen Anhängern Viele von ihm abfielen. Am Landungspunkt Kapernaum begegnet dem Herrn Unglaube und Abfall; in der Ebene Gennesareth hingegen strömt das Volk von allen Seiten vertrauend ihm zu; folglich — so müssen wir schließen — ist der Aufenthalt Jesu in der Ebene Gennesareth von seinem Aufenthalt in Kapernaum unterschieden; es sind also wirklich zwei consecutive Actionen, die uns Matth. 14, 34 u. Par. berichtet werden. „Und nachdem sie übergefahren waren, wanderten sie in die Ebene Gennesareth." Von Kapernaum aus, wo sie gelandet, wandern sie in jene Ebene; so ergibt sich uns hieraus allerdings eine Schlußfolgerung, nur eben gerade die entgegengesetzte von der Robinson'schen. Wenn Jesus von Kapernaum aus „in die Ebene Gennesareth" oder „zur Ebene hin, nach der Ebene" (ἐπὶ Marc.) wandert, so kann Kapernaum nicht selbst schon in der Ebene gelegen haben. Wir hätten vielmehr Kapernaum im nördlichsten Dritttheil des westlichen Küstengeländes zu suchen.

Besonnenerweise wollen wir jedoch auf dies Ergebniß noch kein allzugroßes Gewicht legen. Erstlich ist unsere Erklärung der Stelle Matth. 14, 34 wenn auch die plausiblere, doch nicht stringent genug als die einzig mögliche erwiesen; und wenn sie dies auch wäre, so würde sich zweitens die Annahme Robinson's, daß Kapernaum an der Stelle des heutigen Khan Minjeh lag, allenfalls auch mit unserer Erklärung von Matth. 14, 34 vereinigen lassen. Da

nämlich dieser Khan ganz am Nordende der Ebene und schon am Anfang der Verengerung des Küstensaumes liegt, so hätte immerhin gesagt werden können, daß Jesus von dieser Stelle aus „in die Ebene hineingegangen sei“.

Nur dagegen müssen wir protestiren, wenn Robinson die Möglichkeit, daß Kapernaum außerhalb der Ebene (etwa im nördlichsten Hauptheil des Küstengeländes) gelegen habe, mittelst seiner Exegese von Matth. 14, 34 ausschließen zu können meint. Daß diese Möglichkeit vielmehr durchaus offen bleibt, glaube ich erwiesen zu haben.

B. Die übrigen alten Geschichtsquellen.

Die Betrachtung der neutestamentlichen Stellen hat uns durchaus zu keinem positiven Ergebniß über die Lage Kapernaums geführt; sie hat uns nur bewahrt vor unberechtigten und vorschnellen Präjudicien, die man von der einen, wie von der andern Seite aus jenen Stellen abzuleiten versucht hat.

Von den außerbiblischen Autoren, aus welchen über die Lage jener Stadt sich etwas entnehmen läßt, ist Josephus der wichtigste, weil er gleichzeitig mit der Entstehung der Evangelien gelebt und geschrieben hat. Er erzählt uns von einer Quelle *Καφαρναούμ* und von einem Dorfe *Κεφαρνώμη*. Was er von beiden sagt und wie beide sich zu einander verhalten, das muß nun auf das sorgfältigste erwogen werden.

Im jüdischen Krieg 3, 10. 8 erzählt er uns, daß die Ebene Gennesareth von einer sehr reichen Quelle (*πηγὴ γονιμωτάτη*) bewässert werde, welche von den *ἐπιχωρίοις* „Kafarnaum“ genannt werde, und daß Einige der Meinung wären, diese Quelle stehe mit dem Nil in [unterirdischer] Verbindung, weil sie Fische erzeuge, welche dem im See von Alexandria vorkommenden coracinus [piscis] ähnlich seien. — Bei diesen Worten ist es nun offenbar nicht die Meinung des Josephus, in Abrede stellen zu wollen, daß außer diesem merkwürdigen Quell auch noch Flüsse (resp. Bäche) da seien, weche ebenfalls zur Bewässerung jener Ebene das Ihre beitrügen. Den Fluß, der dem Wadi Hamam entströmt, am

Südrand der Ebene dahinfließt und in der Nähe von el Medschel mündet, sowie den kleineren Bach des Wadi er-rabudjeh und den größeren des Wadi el Amud — beide am nördlichen Ende der Ebene — mußte ja Josephus kennen. Auch hat er, wenn er von jener πηγὴ redet, nicht etwa einen jener Flüsse oder Bäche im Sinn, von denen ja keiner in der Ebene entspringt, die vielmehr alle drei oben in Schluchten des Gebirgsplateaus ihren Ursprung haben und durch Thäler in die Ebene einmünden. Vielmehr will er es als eine Merkwürdigkeit berichten, daß in der Ebene selbst ein Quell entspringe, der so reich sei, daß er auch seinerseits zur Bewässerung der Ebene wesentlich beitrage.

Soweit wird nun wohl Jedermann mit uns einverstanden sein. Nun baut aber Robinson weiter, indem er auf den Namen des Quells eine seiner Schlußfolgerungen gründet. *Καφαρναούμ* entspreche offenbar dem hebräischen כפר־נחום, heiße also „Nahumsdorf"; nun sei es aber weder denkbar noch aus Beispielen erweislich, daß je der Name eines Quells mit dem Worte Dorf gebildet, und so dem Begriffe „Dorf" gleichsam subsumirt werde; folglich könne der Quell nicht „Nahumsdorf" absolut geheißen haben, sondern müsse „Quell von Nahumsdorf, Nahumsdorfer Quell" (*πηγὴ Καφαρναούμ*) geheißen haben, und dieser Satz sei von selber gleichbedeutend mit dem anderen, daß bei dem Quell ein Dorf Namens Kafarnaum gelegen habe. Dieser Satz, daß das Dorf כפר־נחום, d. i. Kapernaum, neben dem in der Ebene liegenden Quell, also selbst in der Ebene, gelegen habe, bildet sodann den Ausgangspunkt aller weiteren Gänge und Irrgänge Robinson's. Der obige Syllogismus erheischt also eine sorgfältige Prüfung.

Der Obersatz, daß *Καφαρναούμ* dem hebräischen כפר־נחום entspreche und etymologisch durch „Nahumsdorf" zu erklären sei, läßt sich in keiner Weise anfechten. Schlimmer steht es mit dem Untersatz.

Das deutsche —heim ist eine Endung, welche, wie das hebr. כפר (pagus, von כפר tegere, quia tecta incolis praebet) eine Niederlassung, ein Dorf, bezeichnet, und daher in Tausenden und Abertausenden von Fällen Eigennamen von Dörfern oder Städten bildet (Ingelheim, Windsheim, Heidenheim u. s. w.).

Digitized by Google

So finden sich in der Nähe von Frankfurt a. M. zwei Ortschaften Rödelheim und Haddernheim. Minder bekannt dürfte nun aber der für unsere Frage in wirklich wunderlicher Weise lehrreiche Umstand sein, daß bei Erlangen zwei kleine Bäche fließen, welche die gleichen Namen Rödelheim und Haddernheim führen. Wie sie zu dem Namen gekommen, weiß kein Mensch zu sagen. Der erstere entspringt 1½ Stunden von Erlangen mitten in einem nie gerodeten Revier des uralten Reichswaldes, durchläuft eine sumpfige Waldniederung, und tritt ganz nahe bei der Stadt aus dem Forst, um sich dann sogleich in die Redniz zu ergießen. Ein Ort Rödelheim hat so wenig, als irgend ein anderer Ort, jemals in der Nähe des Baches gelegen. Der andere Bach, ein Seitenbach des vorigen, rinnt aus Feldgräben dicht vor der Stadt zusammen und hatte ursprünglich im Ganzen eine Länge von höchstens 1000 Fuß, wovon die größere Hälfte bei der Erbauung des Ludwigskanals abgegraben worden ist. Wenn nun etwa ein Geschichtschreiber unserer Tage zufällig erzählen würde: „Bei Erlangen fließen zwei **Bäche**, welche von den Einwohnern Rödelheim und Haddernheim genannt werden", und wenn ein anderer Schriftsteller gelegentlich von zwei **Dörfern** Rödelheim und Haddernheim berichten würde, ohne deren Lage zu beschreiben, so wäre es eine zwar sehr nahe, ja in diesem Falle doppelt nahe liegende, aber trotzdem **falsche** Folgerung, wenn nach tausend oder zweitausend Jahren ein Alterthumsforscher aus Vergleichung beider Stellen schließen wollte: „Die Dörfer Rödelheim und Haddernheim müssen an den Bächen Rödelheim und Haddernheim unweit Erlangen gelegen haben."

Man wird nun vielleicht einwenden, es sei dies ein so wunderlicher und schlechthin singulärer Fall, daß ebendarum eine allgemeine Folgerung sich nicht daraus ableiten lasse. Der Fall beweise nur soviel, daß Robinson's Argumentation nicht **absolut** stringent sei; die **abstracte Möglichkeit** müsse zugegeben werden, daß auch bei der Namsung jener „Quelle Kafarnaum" ein ähnlicher neckischer Zufall gewaltet haben könne; aber eben nur als eine **fernliegende** Möglichkeit sei dies zuzugeben; das **Wahrscheinliche** bleibe immer, daß der Quell Kafarnaum von einem danebenliegenden Dorfe Kafarnaum seinen Namen empfangen habe.

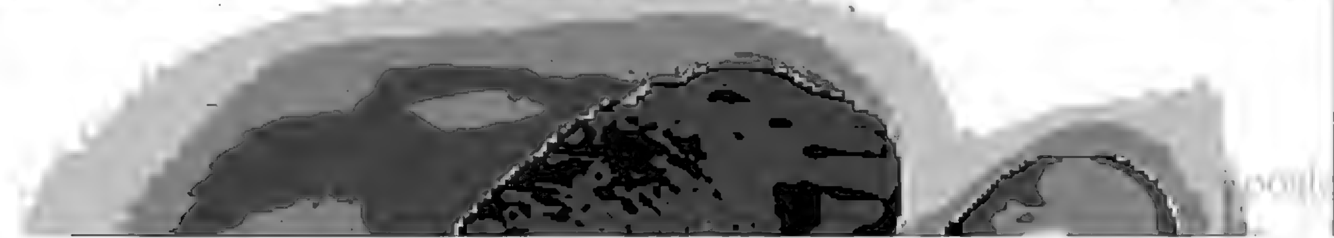
Nun glaube ich aber gerade aus den Worten des Josephus das Gegentheil beweisen zu können. Hätte bei dem Quell ein gleichnamiges Dorf gelegen, so wäre es doch wohl das Natürlichere gewesen, zu schreiben: „die Ebene wird bewässert von einem reichen Quell, der bei dem Dorfe Kafarnaum entspringt", oder: „der von dem Dorfe Kafarnaum den Namen hat". So schreibt aber Josephus nicht; er sagt von einem Dorfe nicht nur Nichts, er sagt nicht einmal, daß der Quell objectiv „Kafarnaum" heiße; er sagt vielmehr, daß der Quell „von den Leuten jener Gegend Kafarnaum genannt werde", gerade als ob er, Josephus, in diesem Namen etwas Seltsames oder Verkehrtes finde und Anstand nehme, denselben ohne Weiteres zu adoptiren. Er erzählt es als eine Seltsamkeit der ἐπιχώριοι, daß sie diesen Quell „Nahumsdorf" nennen. Das läßt mich nun vermuthen, daß Josephus von keinem gleichnamigen Dorfe in der Nähe wußte, und daß darum eben auch ihm jener Name wirklich als eine Seltsamkeit auffiel.

Und wenn wir nun nicht wissen, welcher sonderbare Zufall oder sonderbare Einfall darauf geführt habe, dem Quell den Namen eines nicht neben ihm, sondern anderwärts — jedoch höchstens vier bis fünf Stunden entfernten, am gleichen See, im gleichen Thalbecken — liegenden Dorfes zu geben, so ist dies Nichtwissen höchst erklärlich und lange nicht so auffallend, als unser Nichtwissen des Zufalls oder Einfalls, durch welchen jene zwei vor unseren Augen fließenden Bäche die Namen zweier, zwanzig Meilen entfernter Dörfer erhalten haben. Es wird also seine Richtigkeit behalten mit unserer Behauptung, daß aus der Stelle B. j. 3, 10. 8 sich durchaus mit keinerlei Sicherheit auf ein neben dem Quell Kafarnaum in der Ebene Gennesareth liegendes gleichnamiges Dorf schließen lasse.

Nun erwähnt aber Josephus (Vita § 72) unabhängig von jenem Quell ein Dorf Κεφαρνώμη. Er erzählt, daß in einem Treffen, welches am Einfluß des Jordan in den See stattfand, sein Pferd an eine sumpfige Stelle in den Boden eingesunken sei, ihn abgeworfen habe, und daß er bei diesem Sturze sich die Handwurzel gequetscht (luxirt) habe; er sei nun in ein Dorf Κεφαρνώμη gebracht, hier den Tag über von Aerzten gepflegt, in der Nacht aber

in die Stadt Tarichäa gebracht worden (welche nach Jos. Vita § 54 u. a. St. am Südende des See's lag). So Josephus. — Daß nun Κεφαρνώμη eine gräcisirte Umbildung von Καφαρναούμ oder Καπερναούμ ist, analog wie Ἱεροσόλυμα von Ἱερουσαλήμ, Βαιτόγαβρα von בית־גברים u. a., das ist mit Recht von Robinson und vielen Anderen anerkannt. Nun zieht aber Robinson aus dieser Stelle des Josephus wieder die seltsamsten Schlüsse. Vor Allem meint er, Κεφαρνώμη müsse hart am See gelegen haben, weil Josephus gewiß auf dem kürzesten Wege nach Tarichäa gebracht worden sei; jeder Bogen vom Ufer ab würde aber ein Umweg gewesen sein. Daß nun Kapernaum „hart am See", d. h. am Ufer, lag, steht glücklicherweise durch die Stelle Joh. 6, 17 u. 24 fest; durch Robinson's Argumente wäre es nicht bewiesen. Denn Josephus reist ja keineswegs in aller Eile nach Tarichäa, sondern bleibt den ganzen Tag in Kefarnome; wenn er aber direct vom Jordaneinfluß in aller Eile nach Tarichäa hätte gelangen wollen, so würde er zu Schiffe gereist sein; und gesetzt, es wäre kein Schiff zu haben oder der Wind gerade ungünstig gewesen, so würde er — nicht dem Strand entlang, sondern sicherlich auf der Landstraße gereist sein, auch wenn diese hier und da einmal sich vom Strande hinweg landeinwärts krümmte; denn auf gebahnter Straße reist man trotz der Curven, die sie etwa macht, zu Pferd und zu Wagen unbedingt schneller, als auf der geradesten aber ungebahnten Linie. — Während nun Robinson aus jener Stelle nichtsbeweisende Beweise ableitete für einen Satz, der gar keines Beweises bedarf, hat er es unterlassen, die richtige Folgerung aus derselben zu ziehen. Wir wollen dies an seiner Stelle thun.

Wer in einem Treffen, sei es durch ein Geschoß verwundet, sei es durch einen Sturz vom Pferde, schmerzlich und so erheblich verletzt ist, daß er, wie hier der Feldherr Josephus, ärztlicher Hülfe bedarf, der wird — nicht in möglichster Eile in eine acht Stunden entfernte Stadt reisen, sondern — sich in die nächstgelegene Ortschaft bringen lassen, in welcher er vor dem Feinde sicher ist. In jenem Treffen bei Julias (Vita § 72) war nun der Präfect Sylla von Josephus bereits nordwärts in die Flucht geschlagen, als Letzteren der Unfall mit dem Sturz vom Pferde betraf. Der



ganze Strich rückwärts vom Schlachtfeld war also sicher; Josephus brauchte sich nicht etwa mehrere Stunden weit längs dem See südwärts zu bewegen, um einen Ort zu finden, wo er sicher war, dem Feinde nicht in die Hände zu fallen; sondern die nächste Ortschaft, welche rückwärts vom Schlachtfeld, d. i. südwestlich vom Jordaneinfluß, lag, war hiezu geeignet. In der nächsten Ortschaft, welche vom Jordaneinfluß aus am Seeufer (auf der großen Heerstraße, der via maris) zu erreichen war, hat Josephus ein Obdach aufgesucht, hat Aerzte beirufen und sich verbinden und pflegen lassen. Hier blieb er den ganzen Rest des Tages über, um erst in der Nacht, als der Schmerz, wie es scheint, nachgelassen hatte, — ohne Zweifel zu Wasser — nach Tarichäa zu reisen. Daß ihm Schiffe zu Gebote standen, geht aus § 73 hervor.

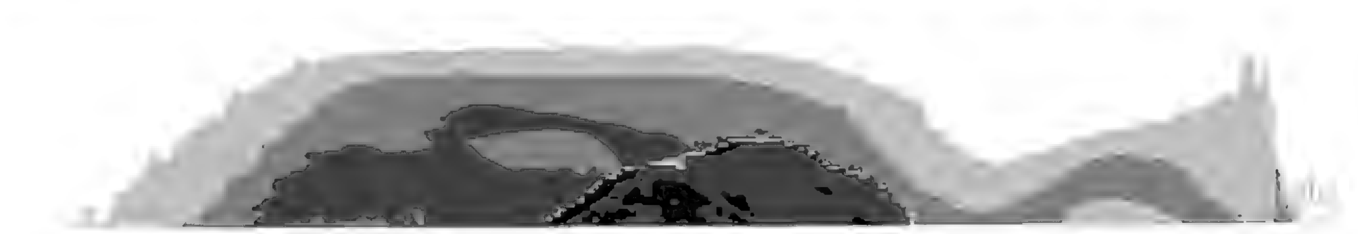
Wenn nun der dem Jordaneinfluß zunächstgelegene Ort Kapernaum war, so — war Kapernaum der dem Jordaneinfluß zunächstgelegene Ort, wenigstens der nächste größere Ort, groß genug, um einem verletzten Feldherrn ein leidliches Obdach zu bieten. So geht nun aus Vita § 72 unwidersprechlich hervor, daß Kapernaum sehr nahe am Jordaneinfluß, jedenfalls also im nördlichsten Theile des Küstengeländes lag, also weit von der Ebene Genesareth entfernt.

Von dem Quell Kafarnaum sagt Josephus ausdrücklichst, daß er in oder an der Ebene sich befand; von dem Dorf Kafarnaum erzählt er Etwas, was uns mit absoluter Sicherheit schließen läßt, daß dies Dorf weit von der Ebene und somit von deren Grenzpunkt, dem Khan Minjeh, entfernt, hoch oben in ziemlicher Nähe des Jordaneinflusses lag. So entnehmen wir also aus Josephus selbst durch unbefangene correcte Exegese und vor aller topographischen Untersuchung: daß der Quell und das Dorf weit, stundenweit von einander entfernt lagen.

Und wenn aus Vita § 72 hervorgeht, daß Kapernaum nicht in der Ebene, sondern ein tüchtiges Stück nordwestlich von derselben auf dem schmalen Ufersaum zwischen dem See und der Bergwand, nahe am Jordaneinfluß, lag, so bestätigt sich hiemit nur das, was wir oben zur Exegese der Stellen Matth. 14, 34 u. Par. bemerkt haben.

Zur weiteren Bestätigung dient aber, was die späteren Geschichtsquellen sagen. Der Kirchenvater Epiphanius erzählt uns (Haer. 1, 4—12), Kapernaum habe zwei Stunden südwärts (natürlich südwestwärts) vom Jordaneinfluß gelegen, und ein getaufter Jude, Namens Joseph, habe hier zur Zeit Constantins und mit dessen Erlaubniß eine christliche Kirche bauen lassen. Es ist keine Sage, was hier Epiphanius († 403) von der Lage Kapernaums berichtet; denn wenn zu Constantin's Zeit dort eine Christengemeinde bestand und eine Kirche gebaut wurde, so ist nicht anzunehmen, daß der Ort ein halbes Jahrhundert später nicht mehr existirt habe. Ueberdies berichtet der etwas jüngere Hieronymus († 420) (welcher von der Lage Kapernaums Nichts sagt, als die Worte: juxta stagnum Gennezar), daß zu seiner Zeit der Ort noch existire. Es ist also keine Conjectur über die Lage eines untergegangenen Ortes, sondern eine sichere Nachricht über die Lage und Geschichte eines noch bestehenden, die uns Epiphanius, der mit Palästina und mit den dortigen kirchlichen Verhältnissen wohlbekannte Kirchenvater, berichtet.

Wenden wir uns der langen Reihe der Pilger zu, so ging Arculfus im siebenten Jahrhundert von Tiberias nordwärts dem Ufer entlang bis zu der Stelle, wohin die damalige Tradition fälschlich die Speisung der Fünftausend verlegte; es ist dies eine Stelle des Westufers, südlich vom Khan Minjeh (Quaresm. II, 856; Burckhardt, S. 336), wo einige Felsblöcke liegen, die von den Arabern heute noch Hedshar en-nusara, „Steine der Christen", genannt werden. Auf dieser Stelle stehend sah Arculfus Kapernaum in der Ferne liegen „in dem schmalen Strich Landes zwischen den Bergen und dem See", also dem Strich zwischen dem Khan Minjeh und dem Jordaneinfluß; ja er fügt noch bei, daß Kapernaum „die Berge im Norden und den See im Süden habe". Hienach muß Kapernaum ganz oben gelegen haben, wo sich das Ufer bereits von Westsüdwest nach Ostnordost krümmt. Von jener Stelle aus gesehen, lag dann der See gerade vor Kapernaum, die Bergwand gerade dahinter, als ob der See völlig im Süden von Kapernaum läge. — Hätte dagegen Kapernaum an der Stelle des heutigen Khan Minjeh gelegen, so



hätte der gerade südlich vom Khan Minjeh, auf den Hedshar enmusara stehende Arculfus zwischen sich und Kapernaum Land gehabt, und der See wäre ihm rechts, also östlich von Kapernaum erschienen, so daß er nimmermehr hätte sagen können, Kapernaum habe den See im Süden. Nur eine kleine unbedeutende Einbuchtung zieht sich südlich vom Khan Minjeh ein wenig in die Uferlinie herein.

St. Willibald sagt (im J. 720), von Kapernaum stehe nur noch ein einzelnes Haus. Im achten Jahrhundert ist also Kapernaum untergegangen. Und darum schließt hier die Reihe der geschichtlichen Quellen über seine Lage, und was uns die mittelalterlichen Pilger von derselben erzählen, ist sagenhaft und ohne Belang. Brocardus (1283) glaubte in einigen Fischerhütten, welche una linea (was heißt das?) vom Kerun el hattin entfernt lagen, Kapernaum wieder zu erkennen. Wenn aber vollends Quaresmius (1639) schreibt: „Kapernaum heißt bei den Arabern Minjeh und ist ein miserabile diversorium" (ein Khan), so ist es höchst sonderbar, daß Robinson auf dieses Zeugniß Gewicht legt, worin doch Quaresmius lediglich nur seine subjective Ansicht über die Lage jener, seit acht Jahrhunderten untergegangenen Stadt ausspricht.

Die historischen Quellen heißen uns Kapernaum innerhalb des nördlichsten Theiles des Ufergeländes, auf dem schmalen Ufersaum zwischen dem Khan Minjeh und dem Jordaneinfluß — und zwar höchstens zwei Stunden von letzterem entfernt — zu suchen.

C. Die Topographie des westlichen Seeufers.

Wir werden aber gleichwohl unsere Suche schon unten bei el Medshel beginnen, weil wir doch auch über den Quell Kafarnaum zu einiger Gewißheit gelangen möchten.

Und da brauchen wir nicht weit zu wandern. Zehn Minuten nordwärts von dem Flüßchen, das dem Wadi Hamam entströmt, eine kleine halbe Stunde westlich vom Seeufer entfernt, gelangen wir in der Ebene Gennesareth zu einem von Gebüsch umgebenen runden, ummauerten Becken von 100 Fuß Durchmesser. In dem Becken befindet sich zwei Fuß tiefes krystallhelles Wasser, das

mächtig aus dem Grunde heraufquillt, in welchem sich eine große Menge von Fischen tummelt, und das dann durch eine Oeffnung in starkem Strome ausfließt und, in mehrere Arme sich theilend, ein Stück Landes bewässert. Daß dieser Ain el-mudauwarah (runde Quell) die von Josephus beschriebene Quelle ist, wird kein Unbefangener bezweifeln. Wenn Robinson einwendet, daß von diesem Quell doch nur ein Theil, ja ein kleiner Theil der Ebene bewässert werde, und daß die Ebene außer diesem Quell auch noch von einigen Bächen bewässert werde, so ist dieser Einwand schon oben unter B. beleuchtet und beseitigt, er würde auch jedenfalls zuviel beweisen; denn wo wäre doch in der ganzen Ebene ein Quell zu finden, der für sich allein und mit Ausschluß der drei Bäche die Ebene bewässerte? Oder wo wäre überhaupt nur ein zweiter Quell in der ganzen Ebene, der so reich wäre, Fische enthielte und zur Bewässerung eines Stück Landes in solcher Weise wie dieser beitrüge?

Nun wendet Robinson zweitens ein, das Dorf Kapernaum könne nicht so weit vom Ufer entfernt gelegen haben. Denn daß das Dorf bei dem Quell gelegen haben müsse, steht ihm fest. Diese falsche Voraussetzung zugegeben, könnte das Dorf immerhin am Ausfluß der Quelle, zwischen Quell und See, und somit nahe genug an letzterem gelegen haben. — Auch daß sich keinerlei Ruinen oder Fundamente in der Nähe der Quelle finden, ist für Robinson ein Beleg, daß diese Quelle nicht die πηγὴ Καφαρναούμ des Josephus sei. Uns, die wir wissen, daß gerade nach Josephus der Quell Kapharnaum und das Dorf Kepharnome stundenweit auseinanderlagen, ist dieser Mangel an Ruinen nur ein neuer Beleg, daß wir hier in dem Ain el-mudauwarah die echte πηγὴ Καφαρναούμ gefunden haben.

Wo findet denn aber Robinson dieselbe? — Wir wandern eine Stunde weiter nach Norden, an dem Hedhar en-nusara vorüber, bis an das nördliche Ende der Ebene, wo die Berge wieder an den See herantreten und der einsame Khan Minjeh auf einer stumpfen Landzunge des sich verschmälernden Ufersaums liegt. Ruinen und Fundamente sind hier nach Robinson's eigenem Geständniß ebensowenig zu entdecken, als in der Nähe des Ain el-

mudauwarah. Neben dem Khan bricht aus der Felswand am Fuß des Berges ein Quell, Ain et tin. Besonders reich ist dieser Quell nicht, auch führt er keine Fische, auch bewässert er keine Strecke Landes, sondern ergießt sich nach wenig Schritten in den See. Daß dieser Quell nicht der von Josephus beschriebene sein könne, ist wiederum für jeden Unbefangenen klar. Nur für Robinson nicht. Ausgehend von den beiden Vorurtheilen — dem irrigerweise aus Matth. 14 geschöpften, daß das Dorf Kapernaum in der Ebene gelegen habe, und dem ebenso irrig aus Jos. Ant. 18 geschöpften, daß das Dorf bei dem Quell gelegen habe — behauptet er, Kapernaum habe an der Stelle des Khan Minjeh, gerade noch am äußersten Ende der Ebene, gelegen, und der Ain et tin sei der Quell Kafarnaum! Bei dem Ain el-mudauwarah war ihm der Mangel an Ruinen ein Beweis, daß dort kein Dorf gelegen haben könne; beim Khan Minjeh macht ihm dieser Mangel an Ruinen ganz und gar kein Bedenken; der Ort sei eben spurlos verschwunden. So leugnet er denn, dem Augenschein zum Trotz, die Identität des Ain el-mudauwarah mit dem Quell Kafarnaum; letzteren schiebt er eine Stunde nach Norden hinauf, das Dorf Kapernaum aber schiebt er von der Nähe des Jordaneinflusses dritthalb Stunden weit südwestwärts herab bis an den Anfang der Ebene, wo es nimmermehr gelegen haben kann und nach den einstimmigen Zeugnissen des Josephus, Epiphanius und Arnulfus auch nicht gelegen hat — Alles, damit das Vorurtheil, das Dorf müsse beim Quell gelegen haben, Recht behalte.

Wir unsrerseits erkennen im Ain el-mudauwarah den Quell Kafarnaum; das Dorf Kapernaum, d. i. Kefarnome, suchen wir im nördlichsten Theil des Ufergeländes. Wir wandern dem schmalen Ufersaum entlang, und gelangen gerade in der Mitte zwischen dem Khan Minjeh und dem Jordaneinfluß, gute 1½ Stunden von letzterem, an einen Hügel, welchen die Araber Tell Hum nennen. Schon Pokocke hat diesen Hügel beschrieben und gesagt, er sei ihm als das alte Kapernaum gezeigt worden. In neuerer Zeit hat van de Velde ihn abermals besucht und in ihm mit Recht Kapernaum wiedererkannt. Kurz und vornehm hat Robinson die Argumente des bescheidenen Mannes, dessen Verdienste ihm

leider auch sonst ein Dorn im Auge gewesen zu sein scheinen [a]), bei Seite geschoben. Die Ruinen des Tell Hum seien jüngeren Ursprungs. Das ist wahr; Mauern althebräischer Bauart sind nicht aufgefunden, beim Khan Minjeh freilich ebensowenig! Während aber beim Khan Minjeh sich gar keine Ruinen oder auch nur Fundamente finden, so stehen auf dem Tell Hum die Fundamente eines 150 Fuß langen, 80 Fuß breiten Gebäudes mit ganzen Reihen korinthischer Säulen. Da nun unter den letzteren sich viele gekoppelte finden (je zwei Säulen mit gemeinsamem Capitäl und gemeinsamer Basis), und da diese Form nicht antik ist, sondern auf die altchristliche Zeit (von Constantin bis zum Einfall der Muhammedaner) weist, so haben wir hier die Ruinen einer altchristlichen Kirche. Daß eine solche zu Constantin's Zeit in Kapernaum erbaut worden, hat uns Epiphanius bereits gesagt. Althebräisches Mauerwerk aber dürfen wir nicht zu finden erwarten in einem Orte, welcher im A. T. noch gar nicht vorkommt, zu Jesu Zeit ein einfaches Dorf war und erst seit Constantin als ehemaliger Wohnort Jesu die verehrenden Blicke auf sich gezogen zu haben und zu einiger Bedeutsamkeit gelangt zu sein scheint.

Wir werden also van de Velde Recht geben, wenn er den Tell Hum mit dem alten Kapernaum identificirt. Wie in so vielen Fällen, hat sich auch hier der Name in der zähen Tradition der Araber erhalten. Hum ist ein verstümmeltes נחום, dessen ח ja schon zu Christi Zeit weich (ναούμ) gesprochen wurde. Als den „Hügel Nahums“ bezeichnen die Araber die Stelle, auf welcher einst das „Dorf Nahums“ gelegen war.

Das nahe Kerazeh, eine Stunde nordwestlich vom Tell Hum in einem Thale gelegen, und 1816 von Richardson, später von D. Keith wieder aufgefunden, und mit dem alten Chorazin identisch, dient unserer Annahme zu weiterer Bestätigung. Man meinte zwar Chorazin auf dem Ostufer suchen zu müssen, weil man dachte, Jesus habe bei dem Worte Matth. 11, 21. Luc. 10, 13 die beiden auf dem Ostufer geschehenen Speisungen im Sinn; dabei

a) Robinson im Journal for sacred literature, Juli 1853 und in der Bibliotheca sacra, Januar 1855. Vgl. mit van de Velde, Reise durch Syrien und Palästina (Leipzig 1856) II, 239 ff.

vergaß man aber, daß der Herr bei Lebzeiten Johannes' des Täufers (Matth. 11, 2 ff.) sich nicht auf Wunder berufen konnte, die er erst lange nach dem Tode Johannes' des Täufers vollbrachte! Auch nennt er Chorazin und Bethsaida nicht als Zeugen seiner größten, sondern seiner meisten Wunder. Das waren sie, wenn sie in der nächsten Nähe seines Wohnortes Kapernaum lagen.

In dem Namen Khan Minjeh könnte vielleicht ein Rest des Namens Dalmanutha enthalten sein; דַּל־מְנוֹת porta mensurarum, kommt von מנה, demselben Stamme, welcher dem Namen صُنَيْه zu Grunde liegt. Dieselbe Gegend, welche Matth. 15, 39 *τὰ ὅρια Μαγδαλά* heißt, wird in der Parallelstelle Marc. 8, 10 als *τὰ μέρη Δαλμανουθά* bezeichnet. Es ist die Ebene Gennesareth, welche ebensowohl nach dem Punkte, wo man von Süden (bei Medshel), als nach dem, wo man von Norden (bei Minjeh) in sie eintrat, bezeichnet werden konnte.

2.

Bemerkung über Joh. 13, 1—4

von

E. Graf, Superintendent in Schalkau.

Sinnvoll und treffend, wie die Bemerkungen sind, welche Herr D. Paul im zweiten Hefte dieser Zeitschrift vom Jahre 1866 zu Joh. 13, 29; 18, 28 und 19, 14 (31) gemacht hat, erscheinen dieselben gewiß Allen als ein höchst wichtiger Beitrag zur endlichen Lösung der Frage über die Zeit des Abendmahls und die hierbei angeblich vorhandene Differenz zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium. Desto größere und gerechtere Bedenken aber werden nicht Wenigen über seine Erklärungen zu der eigentlichen

Hauptstelle Joh. 13, 1—4 beigegangen sein; und darin liegt die dringende Aufforderung, die bezeichnete Stelle noch einmal einer sorgfältigen Betrachtung zu unterwerfen, ob nicht doch vielleicht hier noch eine befriedigendere Lösung der vermeintlichen Schwierigkeiten aufzufinden sein möchte. Denn der auf der einen Seite durch jene trefflichen Bemerkungen des Herrn D. Paul errungene Gewinn könnte, ja müßte uns durch die Zweifel verkümmert werden, die seine Behandlung der letztgenannten Stelle (V. 1—4) unwillkürlich hervorruft.

Der kürzeste Weg zur Verständigung scheint nun, da die bisherigen Erklärungen in ihrer Mannichfaltigkeit wirr durcheinanderlaufen, der zu sein, daß wir vorerst, unbekümmert um alles Andere, festzustellen suchen, wie die grammatische Construction unserer Stelle zu nehmen ist. Hier aber ergibt sich:

1) Wir haben in der Stelle keineswegs eine Anakoluthie, sondern vielmehr nur eine durch Zwischensätze unterbrochene und dadurch etwas schwerfällig gewordene, sonst aber ganz regelrecht gegliederte Periode. Die Participia *εἰδὼς* in V. 1 und *καὶ δείπνου γενομένου εἰδὼς* in V. 2 u. 3 bilden die Vordersätze in den zwei Stammsätzen, aus welchen die ganze Periode besteht, so daß mithin folgende Gliederung da ist:

a) *εἰδὼς* — *ἠγάπησεν* und

b) *δείπνου γενομένου εἰδὼς* — *ἐγείρεται.*

2) Die Anfangsworte: *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* gehören auch dem Sinne nach dahin, wo sie wirklich stehen, nämlich zu *εἰδὼς* und durchaus nicht zu *ἐγείρεται*, von dem sie schon räumlich zu weit getrennt sind.

3) Die in V. 2 stehenden Worte: *καὶ δείπνου γενομένου* sind im ganz gewöhnlichen Sinne zu nehmen: „als das Mahl gehalten wurde oder gehalten war".

Die ganze Periode V. 1—4 würde hiernach folgendermaßen aufzufassen sein:

„Weil Jesus aber [schon] vor dem Passahfeste wußte, daß für ihn die Stunde gekommen sei, aus dieser Welt zum Vater zu gehen, so bewies er den Seinen — wie er sie von Anfang an geliebt hatte — seine

Liebe bis an's Ende; und weil er, als nun das Mahl gehalten wurde — denn da hatte schon der Teufel dem Judas Ischarioth in's Herz gegeben, ihn zu verrathen — weil er da also wußte, daß ihm der Vater Alles in seine Hände gegeben hatte, und daß er, wie er von Gott ausgegangen war, auch wieder zu Gott kommen sollte: so erhob er sich vom Mahle, legte seine Oberkleider ab, nahm einen Schurz und gürtete ihn um sich. Darauf goß er Wasser ꝛc."

Nach diesem Nachweis, daß nämlich die grammatische Schwierigkeit, die man unbegreiflicher Weise in der Stelle hat finden wollen, in der That gar nicht vorhanden ist, und am allerwenigsten ein Anakoluthon, kommt es darauf an, daß die sachlichen und logischen Schwierigkeiten gehoben werden, die bei der hier vorgeschlagenen Auffassung allerdings nicht abgeleugnet werden können, die aber in der That bei einiger Vertiefung in die johanneische Denk- und Ausdrucksweise alsbald ihre Erledigung finden müssen.

Πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδώς ist vorangestellt, d. h. vor das Subject des Satzes *ὁ Ἰησοῦς*, weil alles Nachfolgende erst hierdurch in das rechte Licht gestellt werden konnte. Wir haben nämlich in diesen Worten die feierliche Einleitung zu der nun beginnenden Leidensgeschichte. Denn es wurde zwar schon im vorigen Capitel (von V. 12 an) der letzte Einzug Jesu in Jerusalem berichtet; aber da dieser gewissermaßen noch ein Triumphzug gewesen war, so datirt der Evangelist den Anfang der Leidensgeschichte nicht von diesem an, sondern er sieht diesen Anfang vielmehr in dem **letzten** Mahle, welches der Herr mit den Seinen gehalten hat. Nun aber lag ihm, dem Jünger der Liebe, natürlich auch vor Allem daran, das Leiden des Herrn als eine That der Liebe darzustellen; darum legt er durch die Voranstellung des Participialsatzes: *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδώς* gerade darauf ein großes Gewicht, daß Jesus schon vor dem Feste, an welchem er den Tod erleiden sollte, gewußt hatte, was ihm bevorstand, ohne daß er sich dadurch abhalten ließ, auf dies Fest zu gehen. Auf diese Weise ist die Beziehung der Worte *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* auf *εἰδώς* logisch ge-

rechtfertigt, wie sie durch die grammatische Stellung bedingt erscheint; und auf diese Weise findet nun auch das εἰς τέλος seine Begründung — denn es ist unter dem τέλος nicht die letzte Mahlzeit, sondern das Leiden und Sterben des Herrn zu verstehen —, während die Auslegung, „daß Jesus bei jenem Mahle den Seinigen ‚seine Liebe noch einmal recht lebendig bewies durch die und die Handlung' d. i. durch die Fußwaschung", weder grammatisch noch logisch gerechtfertigt werden kann.

Wollte nun aber der Evangelist demgemäß die Worte: εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς auf die ganze Leidensgeschichte bezogen wissen, so dürfen wir zwar nicht leugnen, daß er auch in der Fußwaschung einen Act sah, zu welchem Jesus durch seine Liebe bewogen worden war; allein es wird deswegen doch die Behauptung des Herrn D. Paul zu beanstanden sein, nach welcher der Evangelist habe sagen wollen: die Fußwaschung, die nun erzählt werden solle, sei lediglich oder doch vorzugsweise als ein Act und Beispiel der Liebe aufzufassen. Denn der Evangelist läßt ja den Herrn über die eigentliche Bedeutung oder, wenn man so sagen darf, die Pointe jenes Actes ganz Anderes aussprechen. V. 8 heißt es: ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ, dann V. 10: ἔστι καθαρὸς ὅλος und V. 16: οὐκ ἔστι δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου 2c.; und überdies läßt sich auch nicht verkennen, daß jene symbolische Handlung ein ziemlich inadäquater Ausdruck für den Begriff der Liebe, wie ihn Jesus gefaßt hatte, gewesen wäre. Das Fußwaschen war ja ein Knechtsdienst, und es ist bekannt, wie Jesus, um den Begriff derjenigen Liebe, die er meinte, zu erläutern, den Gegensatz von δοῦλος und υἱός oder τέκνον geltend zu machen pflegte. Es verhielt sich also mit der Sache vielmehr so, daß die Fußwaschung für die Jünger, die eben erst einen Rangstreit unter einander geführt hatten, wie Luc. 22, 24 ff. erzählt ist, ein Beispiel der Demuth und Selbstverleugnung sein sollte. Jesu mußte ein solcher Rangstreit, wie immer, so besonders in diesen Augenblicken, etwas höchst Widerwärtiges gewesen sein; es mußte ihn auf's Tiefste betrübt haben, daß die Seinen ihre irdischen, hochfahrenden Gedanken da noch festhalten konnten, wo ihn selbst nur noch die Gedanken an seine tiefste Erniedrigung

und die bittersten Leiden beschäftigten. Er wollte und mußte ihnen daher eine recht eindringliche Zurechtweisung geben — und so entschloß er sich, weil seine Stimmung damals für einen harten Tadel der Jünger viel zu weich war, zu der symbolischen Handlung des Fußwaschens. (Vgl. V. 14: εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας, ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος κ.τ.λ.) Wenn nun aber auch hiernach die Liebe des Herrn allerdings der Grund war, aus welchem er für die Zurechtweisung der Jünger gerade dieses und kein anderes Mittel wählte — er hätte ja, wie er sonst den Unglauben und die Herzenshärtigkeit schalt (Matth. 11, 20. Marc. 16, 14. Luc. 24, 25), auch hier die Hoffart der Jünger schelten können — so war doch die eigentliche Tendenz der Handlung nicht die, ein Beispiel der Liebe zu geben; sondern sie sollte ein Beispiel der Demuth und Selbstverleugnung sein [a]). Ganz so und nicht anders hat auch der Evangelist jenen Act angesehen; und weil dies wirklich der Fall war und weil er denselben als Symbol der Demuth charakterisiren wollte, so leitete er seine Beschreibung nun in dem zweiten Stammsatze unserer Periode mit den Worten ein (V. 2 u. 3):

καὶ δείπνου γενομένου εἰδώς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.

Denn je gewisser der Herr wußte, daß er durch sein bevorstehendes Leiden und Sterben zu Gott und damit zur δόξα erhoben werden solle, desto unverkennbarer bewährte sich in der Fußwaschung die Demuth und die Selbstverleugnung, die ihn groß machte (Ps. 18, 36. Matth. 11, 29. 23, 12), und um so entschiedener durfte er in der Erläuterung jenes Actes (V. 14) sich selbst als ὁ κύριος bezeichnen.

Hiernach kann nun aber auch in V. 2 der Zusatz: δείπνου γενομένου nicht, wie Herr D. Paul will, von dem Mahle verstanden werden, das erst noch gehalten werden **sollte**, sondern es ist

a) Die Worte (V. 34): „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, gleich wie ich euch geliebet habe" stehen augenscheinlich in einem ganz andern Zusammenhange und beziehen sich gar nicht mehr auf die Fußwaschung. Es ist aber wohl durch sie die Meinung, daß die Fußwaschung ein Symbol der Liebe habe sein sollen, mit veranlaßt worden.

von der wirklich bereits gehaltenen Hauptmahlzeit, (dem Genusse des Passalammes, dem die Austheilung von Brod und Wein als Schluß des Festmahls folgte), der gewöhnlichen Bedeutung des Aorist gemäß zu verstehen.

Denn abgesehen davon, daß es immer etwas Mißliches hat, den classischen Sprachgebrauch, nach welchem der Aor. 2 als tempus conatus gebraucht werden kann, auf eine neutestamentliche Stelle anzuwenden, wenn dafür nicht noch andere ähnliche (aus dem N. T.) angeführt werden können, und abgesehen davon, daß diese Mißlichkeit durch das folgende ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου unleugbar erhöht wird — (denn die Auslegung: „von dem erst blos bereiteten Mahle" hat jedenfalls etwas ziemlich Gewaltthätiges an sich) — so stünde auch der parenthetische Satz: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, ἵνα αὐτὸν παραδῷ) nach jener Auffassung ganz unmotivirt da. Es konnte ja nicht die bloße Zurüstung zum Mahle, sondern es konnte nur das mit dem Verräther gemeinschaftliche Essen in dem Herrn den Schmerz darüber hervorrufen, daß ihm durch den Verrath eines Jüngers zum Tode geholfen werden sollte. Man denke nur an die V. 18 stehenden Worte: „Der mein Brod isset, tritt mich mit Füßen", die als Reminiscenz aus den Psalmen während des Essens mit dem Verräther sich aufdrängen mußten, worin eben auch für den Evangelisten die Veranlassung lag, zu den Worten: δείπνου γενομένου die den Verrath des Judas betreffende Parenthese einzuschieben.

Der wirkliche Sachverhalt wird also folgender gewesen sein: Nachdem die Hauptmahlzeit, die Speisung des Passalammes, vorüber war, stand Jesus auf und nahm die Fußwaschung vor. Darauf nahm er wieder in der Mitte der Jünger an dem Tische Platz, um sich über die eigentliche Bedeutung jenes symbolischen Actes auszusprechen, und nachdem der Verräther den Saal verlassen hatte, schritt er zum Schluß des Passamahles, der in der Austheilung von Brod und Wein bestand, wobei die Einsetzung des heil. Abendmahls erfolgte.

Die Annahme, daß er während des Mahles, nämlich gleich nach dem Essen des Passalammes, die Fußwaschung vollzogen habe,

hält Herr D. Paul zwar für unzulässig, indem er meint: daß der Herr mitten im Mahl aufgestanden sein solle, um den Jüngern die Füße zu waschen, und daß sie sich dann zum zweiten Mal zu Tisch gesetzt hätten, sei eine „Abgeschmacktheit"; es sei ja vielmehr ganz passend und der jüdischen Sitte sich anschließend, es in den Anfang vor die Mahlzeit zu verlegen.

Aber bleibt nicht auch bei dieser Ansicht gerade Dasjenige, was eine Abgeschmacktheit genannt wird? Denn da es V. 4 von Jesu heißt: *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου*, so mußten doch auch schon Alle bei Tisch gewesen sein und sich nach der Fußwaschung doch auch wieder zum Essen begeben, wenn die Sache nämlich so zugegangen wäre, wie Herr D. Paul voraussetzt. Allein es wird in Wahrheit eben ganz anders gewesen und somit der Vorwurf der Abgeschmacktheit ganz hinfällig sein. Denn die Jünger werden bei der Fußwaschung keineswegs von ihren Plätzen aufgestanden sein, da die Alten bekanntlich bei Tische lagen (daher auch V. 13: *ἀναπεσὼν πάλιν*), und da mithin die Fußwaschung ganz gut so verrichtet werden konnte, daß Jesus allein aufstand (wie auch der Singularis *ἐγείρεται* ganz deutlich sagt), und daß er sich von dem Einem zu dem Andern der Jünger begab, die ruhig an ihren Plätzen bleiben mußten. Man vergleiche nur die Beschreibung von der Salbung der Füße Jesu in Cap. 12, V. 3, welche auch geschah, während er zu Tische war, und die in Luc. 7, 36 von der Sünderin, die, als Jesus in des Pharisäers Haus zu Tische war, „hinten zu seinen Füßen trat und sie salbte". — Ja, weil jedes Passamahl aus den schon oben bezeichneten zwei Haupttheilen bestand, so erscheint es vielmehr ganz „passend", daß, wie der zweite Theil, die Darreichung von Brod und Wein, durch die Einsetzung des heil. Abendmahls, so auch der erste, das Essen des Lammes, durch die Fußwaschung ausgezeichnet und daß auf diese Weise das letzte Passamahl, das Jesus mit den Seinen hielt, für diese unvergeßlich gemacht wurde.

Fassen wir nun die ganze Periode V. 1—4 in der hier angegebenen Art auf, so erscheint der erste Stammsatz:

πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς — ἠγάπησεν,

als die feierliche Einleitung zu der nun beginnenden Leidensgeschichte; der zweite Stammsatz aber:

Καὶ δείπνου γενομένου εἰδὼς — — ἐγείρεται κ. τ. λ.

bildet die Ueberleitung und Einleitung zu dem nun zunächst und als erstes wichtiges Moment der Leidensgeschichte folgenden Fußwaschungsacte; und es ist somit der logische Zusammenhang nicht weniger, als der grammatische hergestellt. Als werthvollste Frucht aber erhalten wir dabei ganz ungesucht und wie von selbst die Gewißheit:

daß nunmehr von einer Differenz zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium rücksichtlich der Zeitangabe für die Einsetzung des heil. Abendmahls nicht mehr die Rede sein kann, und daß somit ein Hauptanstoß in der Authentiefrage beseitigt sein dürfte.

Recensionen.

Digitized by Google

1.

Christoph Johannes Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht. Sammt einem Anhang über die mosaische Stiftshütte. (Basel, Bahnmaier's Verlag [C. Detloff]. 1866.)

Es ist eine wahre Erquickung, nach den mit leidenschaftlichem Eifer und manchen gehässigen Ausfällen zwischen Volkmar und Tischendorf geführten Verhandlungen über die äußeren Zeugnisse in Betreff der Evangelien überhaupt und des Johannesevangeliums insbesondere hier einer durchaus leidenschaftslosen, auch dem Gegner soweit als möglich Anerkennung zollenden Besprechung der darin angeregten Hauptfragen zu begegnen, deren Ruhe und Klarheit gewiß Manchen in der Ueberzeugung von der guten Bezeugung des vierten Evangeliums stärken wird. Der Verfasser hat erst, als der Druck seiner Schrift nahezu vollendet war, die vierte Auflage der Tischendorf'schen („Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?" [Leipzig 1866]) in die Hände bekommen, in welcher Tischendorf zuerst eine eingehendere wissenschaftliche Begründung seiner apologetischen Revue namentlich gegen Volkmar versucht hat, und da auch Riggenbach sich namentlich gegen Letzteren wendet, so berühren und ergänzen sich beide Schriften in der Sache selbst vielfach. Hätte dieselbe ihm von vornherein vorgelegen, so hätte ihn das vielleicht bewogen, die Untersuchung mehr auf die entscheidenden Hauptpunkte zu beschränken, in denen er wirklich neue Momente gegen neue Einwürfe in die Wagschale zu legen hatte. Es würde das dem Gewicht derselben entschieden zu Gute gekommen sein, während jetzt

das wirklich Neue unter der Last des fast zum Ueberdruß bereits pro et contra Besprochenen fast erdrückt wird; es würde auch vielleicht dazu geführt haben, diejenigen Punkte noch schärfer zu fixiren und noch eingehender zu untersuchen, auf denen bei dem jetzigen Stande der Verhandlungen das entscheidende Gewicht liegt. Im Uebrigen ist seine Darstellung geschickt angeordnet. Er geht von den einzigen alten Gegnern der Echtheit des Johannesevangeliums aus und erhärtet gegen Volkmar, daß es nicht Montanisten, sondern die von Epiphanius und Andern bezeugten Gegner der falschen Prophetie waren (S. 38—43). Er bespricht sodann die frühesten unbestreitbaren Zeugen für Johannes (S. 43—50) und kommt von da auf die Quartodecimaner und ihre Stellung zum Johannesevangelium (S. 50—75). Hier gibt er Steitz soweit Recht, daß die Festfeier der kleinasiatischen Kirche nicht als Nachahmung der letzten Mahlzeit Christi vor seinem Tode zu begreifen sei; er billigt die Annahme zweier verschiedener Arten von Quartodecimanern und läßt den Apollinaris auf Seiten der kleinasiatischen Kirche stehen. Da aber auch er den Johannes nach den Synoptikern erklärt (S. 69—74), so will er die kleinasiatische Feier des 14. Nisan nicht als eine Feier des Todestages Christi fassen, sondern als ein christliches Passa, das nach vorhergegangenem Fasten im feierlichen Genießen des Abendmahles zum Gedächtniß des Todes Christi begangen ward, wobei die Frage, ob es an diesem Tage eingesetzt oder ob Christus an diesem Tage gestorben sei, noch ganz außerhalb des Gesichtskreises lag (S. 63). Es ist gewiß sehr beachtenswerth, was Riggenbach dagegen sagt, daß man nicht die Gegensätze des späteren kleinlichen Streits in die apostolische Zeit zurücktragen dürfe; aber es bleibt doch die Frage übrig, ob das von ihm selbst S. 54 gegen Hilgenfeld mit Recht urgirte Fasten vor dem Abendmahl ohne eine directe Beziehung auf den Tag der Todestrauer erklärbar ist. Uebrigens urgirt er mit Recht, daß auch nach dem Ausbruche des Streits das Evangelium auf beiden Seiten anerkannt wird und also nicht im Interesse einer Partei geschrieben sein kann (S. 74. 75). Der vierte Abschnitt behandelt die späteren Häretiker und den Celsus (S. 76—84), wobei fast nur noch die Zeitbestimmungen für dieselben in Betracht kommen.

Hier hat der Verfasser seine Concessionen gegen Volkmar später (S. 180) nach Tischendorf's vierter Auflage zum Theil retractirt. Aus alle dem erhellt freilich noch nicht viel mehr als die Anerkennung des Evangeliums im letzten Dritttheil des zweiten Jahrhunderts (S. 84), die kaum noch bestritten wird. Er wendet sich darum, um auf die erste Hälfte des Jahrhunderts zu kommen, zu den apostolischen Vätern (S. 84—117). Zunächst werden die Versuche Volkmar's, den Barnabas- und Clemensbrief zeitlich herabzudrücken, bekämpft und gezeigt, wie selbst, wenn sie jünger sind, aus dem Mangel einer Benutzung bei ihnen wie bei Hermas Nichts gegen die Echtheit des Evangeliums folge (S. 99), nachdem bereits S. 90. 91 der sehr unglückliche Versuch Volkmar's, zu beweisen, daß der Barnabasbrief die johanneische Ueberlieferung ausschließe, zurückgewiesen ist. Die ignatianischen Briefe ist er geneigt, in der kürzeren griechischen Recension für echt zu halten, seine Behauptung aber, daß die Beziehung auf johanneische Stellen in Ad Rom. 7 in der Hauptsache sich auch bei dem Syrer finde (S. 102), ist schwerlich haltbar, und somit fällt dieses Zeugniß wegen der kritischen Zweifel, welche die griechischen Briefe drücken, fort. Mit Recht verwirft er sodann das ungeheuerliche Unternehmen Volkmar's, den Polykarpbrief zur Quelle von 1 Joh. 4, 2. 3 zu machen, und urgirt das indirecte Zeugniß, das Irenäus für Polykarp abgibt (S. 103—106). Aber da er S. 105 zugibt, daß der Bischof von Smyrna vielleicht erst um 150 geschrieben habe, so kommen wir auch hiemit nicht sehr weit. Ausführlich wird ferner das argumentum e silentio aus Papias zurückgewiesen, den der Verfasser mit Beseitigung des Presbyters für einen Schüler des Apostels Johannes hält und nach dem Vorgange von Zahn (in diesen Blättern, 1866, Hft. 4) die von ihm commentirten Herrnsprüche aus den Evangelien entnehmen läßt, worunter auch Johannes — gewesen sein kann (S. 116). Immerhin könnte in einer Untersuchung, die es sich mit Recht zum Ruhme anrechnet, Nichts „todtschweigen zu wollen" (S. 181), etwas offener eingestanden sein, daß die sogenannten apostolischen Väter sehr wenig gesicherte Momente für die Echtheit des Evangeliums ergeben. Vielleicht wäre dann etwas mehr dafür gethan, dies geschichtlich zu

erklären. Es folgt nun die Besprechung der älteren Gnostiker und der Acta Pilati (S. 118—138). Hier namentlich ist wenig mehr als längst Besprochenes wiederholt. In achtungswerther Bescheidenheit gesteht der Verfasser S. 127, daß er über das Verhältniß des basilidanischen Systems in den Philosophumena zu dem aus Irenäus bekannten kein selbständiges Urtheil habe, und beruft sich auch hinsichtlich der Naassener und Peraten im Wesentlichen nur auf Die, welche dieselben zu den ältesten Gnostikern zählen. Will man aber einmal auf die äußeren Zeugnisse ein so hohes Gewicht legen, daß man sie selbständig behandelt, so ist dieses gerade eine der entscheidendsten Hauptfragen, da die Citate der Philosophumena aus den Schriften dieser Gnostiker uns die ältesten directen Anführungen unseres Evangeliums bieten würden. Auch für den Nachweis, daß die Acta Pilati bereits in der Gestalt, in welcher sie Justin benutzt, das Johannesevangelium voraussetzen, hat Tischendorf mehr gethan als unser Verfasser, der sich im Wesentlichen mit der Polemik gegen Hilgenfeld begnügt. Als Schlußstein der ganzen Beweisführung wird sehr ausführlich (S. 139—179) Justin behandelt und doch ist auch hier das wesentlich Neue nur die Bekämpfung des Versuchs von Volkmar, die johanneische Stelle von der Wiedergeburt aus der justinischen abzuleiten (S. 169—172), die der Verfasser übrigens trefflich erörtert. Warum die Verhandlung über die ἀπομνημονεύματα Justins überhaupt in ihrer ganzen Breite, und doch nicht bis auf die neueste Modification der Credner'schen Ansicht in seiner Geschichte des Kanons vorgeführt wird, zumal der Verfasser S. 154 zugibt, daß Justin auch neben unseren Evangelien eine außerkanonische Quelle benutzt haben könnte, ist nicht abzusehen; wünschenswerth wäre in der That eine etwas eingehendere Widerlegung des Versuchs von Volkmar gewesen, die Abhängigkeit des Logoserzählers von dem Logoslehrer und die Unmöglichkeit des umgekehrten Verhältnisses darzuthun, als sie S. 165. 166. 173. 174 gegeben wird. Mit Recht hat der Verfasser schließlich die ganze Bedeutung der von Justin bezeugten kirchlichen Lesung der ἀπομνημονεύματα gegen Volkmar in's Licht gesetzt (S. 176—179); da aber auch er geneigt ist, die erste Apologie in's Jahr 147 zu setzen (S. 141),

so kommen wir auch mit Justin nicht weit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinauf, und so lange nicht die Frage wegen der Citate der Philosophumena entscheidend aufgehellt ist, werden wir uns doch bescheiden müssen, in den äußeren Zeugnissen nicht die Stärke des Beweises für die Echtheit des vierten Evangeliums zu suchen, vielmehr sein spätes Eingreifen in die Literatur des zweiten Jahrhunderts geschichtlich zu erklären, und die daraus entnommenen Instanzen gegen seine Echtheit zu widerlegen, wobei uns immerhin die Freude darüber unbenommen bleibt, wie die Gegner bereits so manche Position haben aufgeben müssen und wie alle neuen Entdeckungen nur zu Gunsten des Evangeliums gezeugt haben.

Auch der Verfasser gesteht S. 182, daß mit dem Beweise, wie das Evangelium in der Kirche von Alters her als apostolisch galt, seine Apostolicität noch nicht erwiesen ist und gibt daher schließlich noch einige Andeutungen über die inneren und die geschichtlichen Schwierigkeiten, von denen die Annahme gedrückt ist, daß unser Evangelium im zweiten Jahrhundert entstanden sei (S. 182—187). Allein, wenn einmal auf diese Fragen eingegangen wurde, in denen auch nach des Referenten Ansicht schlechthin das Schwergewicht der Entscheidung liegt, dann hätten wir in der That eine etwas gründlichere Behandlung derselben gewünscht. Dasselbe gilt aber von der der Besprechung der äußeren Zeugnisse vorhergeschickten „kurzen Charakteristik des Evangeliums“ (S. 5 — 35). Es kommen hier im Wesentlichen alle Fragen, um welche sich die innere Kritik des Evangeliums dreht, zur Sprache, und was der Verfasser hier in seiner klaren und edlen Darstellungsweise sagt, wird man sich zum größten Theile gern aneignen. Aber was der Verfasser eigentlich mit diesem Abschnitt gewollt, ist dem Referenten doch unklar geblieben. Für eine bloße über den Gegenstand der folgenden Untersuchungen orientirende Einleitung ist offenbar viel zu viel, für eine auch nur in den Hauptpunkten und nur andeutende Erledigung der hier zur Sprache gebrachten Fragen ist unstreitig viel zu wenig und viel zu Fragmentarisches gegeben. Wir können nicht glauben, daß der Verfasser selbst, der sonst die streitigen Fragen nach allen Seiten hin so besonnen abwägt, dies für genügend hält. Auch

geht Strauß wirklich nicht über all' die kleinen Detailzüge hinweg, welche Riggenbach besonders den Eindruck eines Augenzeugen machen (S. 26), und jedenfalls hilft es nichts, sich ihm gegenüber auf die Anschaulichkeit von Erzählungen zu berufen (S. 27), deren absichtsvolle Composition Strauß Zug für Zug nachzuweisen versucht hat. Daß die Aussage 1, 14 den Augenzeugen voraussetze (S. 28), ist, wie Riggenbach unmöglich unbekannt ist, gerade neuerdings wiederholt bestritten worden, und die Art, wie sich Strauß der Stelle Matth. 23, 37 zu entledigen gesucht hat, ist doch damit nicht widerlegt, daß er die Quelle derselben „nicht entdeckt sondern erfunden hat" (S. 16), ein Urtheil, mit dem man auch die besten, für die Sicherstellung der ältesten Ueberlieferung der Herrnsprüche erfolgreichsten Resultate der Evangelienkritik über Bord werfen könnte. Es zeigt sich hier, wie manchmal selbst in dem Haupttheile des Buches, der Fehler, der in unserer heutigen Apologetik so oft wiederkehrt, daß man es mit den Einwürfen der Gegner zu leicht nimmt und das Vollgefühl seiner Ueberzeugung einsetzt, wo man dem Gegner auf sein Gebiet folgen sollte, um ihn mit seinen Waffen zu schlagen. Vor Allem aber scheint der Verfasser zu wenig erwogen zu haben, daß die Apologetik des Johannesevangeliums heutzutage eine zwiefache Aufgabe hat, daß sie keineswegs sich damit begnügen kann, gegen die Tübinger Front zu machen. Wohl sind die Theilungshypothesen, wie er sie S. 36 erwähnt, ziemlich verschollen; aber die Art, wie Weizsäcker's Untersuchungen S. 186 erwähnt, resp. abgefertigt werden, entspricht doch der wissenschaftlichen Bedeutung derselben keineswegs. Hier ist Einer, der die Beweisführung unseres Buchs in Betreff der äußeren Zeugnisse fast durchweg anerkennt und doch das Evangelium aus inneren Gründen für nicht direct apostolisch hält, dem es darum freilich kein religiöser Roman, sondern eine wichtige Quelle für die Geschichte Jesu ist, unter dessen Händen aber diese Quelle von seinen kritischen Voraussetzungen aus doch eine sehr andere Bedeutung gewinnt, als sie für Den hat, der das Evangelium für direct apostolisch hält. Hier zeigt sich recht deutlich, wie wenig entscheidend zuletzt die so viel besprochenen äußeren Zeugnisse sind, wie die heutige Aufgabe der Apologetik nur durch die sorgsamste

Analyse des Evangeliums und die allseitige Erwägung seines Verhältnisses zu den Synoptikern gelöst werden kann. Möchte auch diese apologetische Schrift dazu beitragen, die ganze Größe der Arbeit, die hier noch zu thun ist, zum Bewußtsein zu bringen und nicht das Vorurtheil stärken, als ob es nur die Hartnäckigkeit des Unglaubens sei, die nicht zugestehen wolle, was nunmehr schon so ausreichend erwiesen ist.

D. Weiß.

Herr D. Riggenbach hat seiner Schrift einen die mosaische Stiftshütte betreffenden Anhang beigegeben, über den mir noch ein kurzes Wort verstattet sei. Es sind Nachträge und Berichtigungen zu seiner 1862 als akademisches Programm erschienenen Abhandlung über die Stiftshütte, die mit demselben Anhang vermehrt vor Kurzem zum zweiten Mal ausgegeben worden ist [a]). In dieser Schrift findet der Leser eine ebenso genaue als anschauliche Beschreibung der Einrichtung der Stiftshütte; dabei ist, was sicher und ausgemacht und was noch streitig und zweifelhaft ist, reinlich aus einander gehalten, und hinsichtlich des Letzteren sind die Ansichten der neueren Forscher einer gründlichen Prüfung und meist treffenden Beurtheilung unterzogen; außerdem sucht der Verfasser die Zweifel an dem geschichtlichen Vorhandensein der im Buche Exodus beschriebenen Stiftshütte in der mosaischen Zeit zu widerlegen, und fügt eine symbolische und typische Deutung der Einrichtung und der Geräthe der Stiftshütte bei, die zwar in der Deutung des Einzelnen weiter geht, als wir für zulässig halten, aber im Ganzen doch ein besonnenes Maß einhält. Jener Anhang nun enthält eine Auseinandersetzung mit den in verschiedenen Recensionen dieser Schrift ausgesprochenen abweichenden Ansichten über einzelne streitige Punkte. In mehreren derselben findet der Verfasser keinen

a) Die mosaische Stiftshütte von Prof. D. Ch. Joh. Riggenbach. Mit drei lithographirten Tafeln. Zweite, mit einem Anhang verm. Auflage. Gr. 4°, 63 SS. Basel 1867.

Grund, von seiner früheren Ansicht abzugehen. Dagegen hatte er ein in der Reduction der Maßangaben nach hebräischen Ellen auf Schweizerfuß begangenes Versehen zu berichtigen; hinsichtlich der Gestalt der Cherubim ist er der in meiner Schrift »De natura et notione symbolica Cheruborum (1864)« begründeten Ansicht: daß man sich dieselben als geflügelte Menschengestalten zu denken hat, beigetreten; und ebenso hat er seine Erklärung der schwierigen, die Gestalt der Eckbohlen beschreibenden Stelle 2 Mos. 26, 24 zu Gunsten der von mir im Theologischen Literaturblatt 1864, Nr. 21 vorgeschlagenen zurückgezogen. Nach derselben sind, um das Hineinstecken und Herausziehen der Riegel zu erleichtern, die Außenecken der Eckbohlen bis zum obersten Ring hin so abgenommen worden, daß ein einspringender rechter Winkel entstand, und die Bohlen bis zu dem bezeichneten Punkt zweitheilig erschienen, während sie an ihrem Kopfstücke „ganz", d. h. gleich den anderen Bohlen $1\frac{1}{2}$ Ellen breit und 1 Elle dick belassen wurden. — Es wäre mir erwünscht, wenn die Zustimmung des Herrn D. Riggenbach zu dem Wesentlichen meiner Erklärung auch Andere zu einer näheren Prüfung und Beurtheilung derselben veranlassen würde.

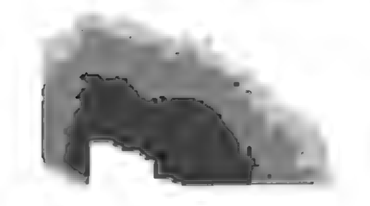
E. Riehm.

2.

The hidden wisdom of Christ and the key of knowledge: or History of the Apocrypha. By **Ernest de Bunsen.** (London, Longman etc. 1865.) 2 Bände 8°; 489 u. 521 SS.

Die menschliche Seite des Christenthums in das gebührende Licht zu setzen, ist der theologische Zug der Zeit. Aus ihm ist auch das vorgenannte Werk hervorgegangen, welches mit einem

luxuriösen Aufwand von Scharfsinn und Detailwissen die Aufgabe verfolgt, den christlichen Ideen ihren Entstehungskreis unter den außerbiblischen Religionen anzuweisen, und das Ergebniß gewinnt, daß der Baum des Himmelreichs aus dem Senfkorn des Zoroastrismus herausgewachsen sei. Die Vermittlerin zwischen Beiden soll eine geheime jüdische Tradition gewesen sein, welche bis auf Moses, Abraham und Adam zurückreichte und neben dem öffentlichen Religionsbegriff ergänzend und vergeistigend herging, in ihren Principien aber mit dem echten Zoroastrismus völlig übereinstimmte, „weil entweder die japhetische Tradition im Awesta als die Quelle der semitischen in der Bibel betrachtet werden muß, oder weil die dem Adam und Abraham gegebene Offenbarung zwar von der dem Zoroaster verliehenen verschieden, aber doch mannichfach mit ihr identisch war"; Worte, aus denen man allein schon ersieht, daß die biblische Offenbarung im specifischen Sinne und die daraus folgende Unterscheidung zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion für den Verfasser ein überwundener Standpunkt ist. Ihren Hauptaufschwung und Einfluß soll aber diese Geheimtradition während der unmittelbaren und massenhaften Berührung der Juden mit der zoroastrischen Religion in der babylonischen Gefangenschaft gewonnen haben, wo sie die Bildung der beiden nachexilischen Hauptparteien des Judenthums, der Pharisäer und Sadducäer, von denen die Ersteren ihre Pfleger, die Letzteren ihre Gegner waren, so daß sie in dem Verhältniß der Fortschrittsmänner zu den Conservativen zu einander standen, und eine Reformation der bisherigen öffentlichen Religionsvorstellungen und -Schriften veranlaßte, deren Organ das Schooßkind der modern-rabbinischen Kanonkritik des A. T.'s, Esra, war. Ihre freie Bewegung habe sie jedoch nicht in Palästina bei den Pharisäern, denen das hierarchische Interesse ihre Geheimhaltung und Einschränkung auf blos mündliche Fortpflanzung empfahl, sondern in Egypten erhalten, wo sie ihren frühesten literarischen Niederschlag im Kanon der Septuaginta und ihre öffentliche praktische Ausprägung bei den Therapeuten fand, während die mit Diesen conformen palästinischen Essener durch das politische Uebergewicht der Pharisäer zum Geheimniß gezwungen



waren. Die im alexandrinischen Kanon und zwar hauptsächlich in seinen Geheimbüchern oder Apokryphen zu Tage tretenden Grundzüge der geheimen oder apokryphischen Tradition waren nun nach dem Verfasser folgende, zugleich dem echten Zoroastrismus eigenthümlichen, Lehrsätze:

1) Gott ist Einer und unsichtbar.

2) Der Erstgeborene unter allen Creaturen ist der göttliche Geist, die Weisheit oder das Wort; er ist der Mittler zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer, das Organ der Heiligung und Unsterblichkeit, sowie der Zeugung von Söhnen Gottes (im moralisch-mystischen Sinne) durch seine Einwohnung.

3) Engel und Geister, gute und böse, sind die Bewohner der geistigen Welt und erscheinen in Menschengestalt. Der Engel Gottes hat in den Apokryphen dieselbe Mission mit dem Engel des Herrn im hebräischen Kanon. Sieben heilige Engel sind aus den übrigen ausgesondert und der Engel des Herrn ist aus ihrer Mitte oder an ihrer Spitze.

4) Die Heilandsliebe Gottes ist universell.

5) Die Gerechtigkeit vor Gott wird durch die Heiligung erlangt und ist Sache der göttlichen Gnade, insofern der das Gute im Menschen wirkende heilige Geist deren Geschenk ist.

6) Die Versöhnung geschieht durch den heiligen Geist mittelst der vom Menschen zur Genugthuung für seine Sünden zu leistenden Gerechtigkeit.

7) Das Gebet ist Pflicht.

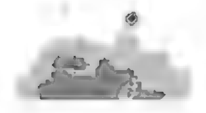
Fragen wir nicht, ob dies die Grundsätze des echten und ältesten Zoroastrismus seien, denn vor der vollständigen Veröffentlichung der Studien, welche Martin Haug an Ort und Stelle gemacht hat, werden zoroastrische Fragen am sichersten im Anstand gelassen. Anders verhält es sich mit der Frage, ob es die Grundbegriffe der apokryphischen Dogmatik seien. Hier wird nun zunächst gegen die Einheit und Unsichtbarkeit Gottes ein Widerspruch nicht zu erheben sein, aber auch schwerlich gegen die Mittlerstellung

der Weisheit oder des Worts, welche die logische Folge der absoluten Transscendenz Gottes ist. Positiv unrichtig möchte aber die Bemerkung des Verfassers sein, daß sich im Buch Jesus Sirach der Uebergang des Begriffs des göttlichen Worts als des Kabod oder einer äußeren Lichterscheinung in den der Schechina als der unsichtbaren göttlichen Wirksamkeit im Menschen beobachten lasse, denn die Schechina des späteren Judenthums ist lediglich, wie der Kabod des A. T.'s, nichts Anderes, als die Erscheinungs- und Offenbarungsfülle Gottes. Anfechtbar möchte weiter die Hineintragung der unio mystica in das Buch der Weisheit sein, da sie blos eine Schlußfolgerung daraus ist, daß der Gerechte Gott seinen Vater und sich den Sohn Gottes nennt, vgl. Weish. 2, 13. 16. 18, des eigentlichen dictum probans aber ermangelt. Gegen die Sätze von den Engeln und Geistern und der universellen Heilandsliebe Gottes soll nichts erinnert werden, und auch über das Gebet als Pflicht ist Nichts zu sagen, aber bei der Rechtfertigung und Versöhnung wollen wir Etwas nicht vergessen, von dem der Verfasser schweigt, nämlich daß in den Apokryphen trotz des Postulats eines göttlichen Princips der Erleuchtung und Heiligung die Sache doch auf die Eigengerechtigkeit und Selbsterlösung des Menschen hinauskommt.

Diese apokryphischen Grundbegriffe, wie sie der Verfasser aufstellt, sollen nun sämmtlich dem vorexilischen hebräischen Kanon fremd und erst durch Esra oder auch durch einen früheren Diaskeuasten aus der Zeit der Berührung mit dem Zoroastrismus in ihn hineingetragen worden sein. So erscheint denn dem Verfasser gegenüber von der ersten These der elohistische Gottesbegriff als egyptisch-polytheistisch: der Pluralname und die Pluralaction in 1 Mos. 1, 26 u. a. St. entspreche nämlich völlig der von Röth behaupteten egyptischen Idee der vier unerschaffenen Urgötter: Geist, Materie, Zeit und Raum, in ihrer Zusammenfassung zur Einheit im Symbol der sich in den Schwanz beißenden Schlange, eine Combination, welche er den Kundigen unter seinen Lesern (und auf andere hat der Verfasser offenbar nicht reflectirt,

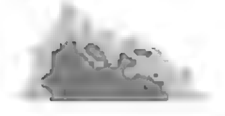
da sein Werk den großen sittlichen Vorzug hat, nicht auf die „Gebildeten", zu deutsch Masse, berechnet zu sein) sicher erspart haben würde, wenn er das Urtheil über die vier egyptischen Urgötter seines Gewährsmanns gekannt hätte, welches Lepsius in seiner Abhandlung „über den ersten egyptischen Götterkreis" niedergelegt hat. Nicht glücklicher ist er mit der von seinem Standpunkt aus freilich nothwendigen und folgerichtigen Verbindung des absolut monotheistischen Gottesnamens und -Begriffs Jehova mit der zoroastrischen Theologie und mit dessen verdeckter Herabdrückung in das Exil, wobei der Recensent es im Interesse des Verfassers bedauert, Spiegel's etymologische Identificirung von ahura „der Seiende" mit jahve in „Eran", S. 289, bei ihm nirgends finden zu können, denn durch den Nachweis der altegyptischen Geheimlehre von der Einheit Gottes und des Correlats: nuk pa nuk, „ich bin der ich bin", für die Erklärung des Jehovanamens in 2 Mos. 2, 14 von Brugsch in „Moses und die Steine" ist derselbe jedenfalls auch für den profanen Standpunkt der alttestamentlichen Geschichts- und Offenbarungsbetrachtung als uralt und dem „in aller Weisheit der Egypter gelehrten" Moses durchaus mundgerecht documentirt. Eine natürliche Folge der Bunsen'schen Ansicht über den Ursprung und das Alter des Jehovanamens ist die Behauptung der Entstehung des jehovistischen Berichtes über die Urgeschichte erst in der babylonischen Gefangenschaft oder doch erst in der Zeit der Berührung mit den Chaldäern; aber bewiesen ist sie durch die auch schon vor dem Verfasser von Ewald, Renan, Windischmann, Spiegel u. A. bemerkte Verwandtschaft mit dem Awesta nicht, da diese keine so enge ist, daß sie nicht als Reminiscenz aus der urzeitlichen geographischen Berührung der Semiten und Arier (am Ararat, wenn Spiegel's Combination von Ararat mit Airyana vaiigo gegen Haug richtig ist) gelten könnte, wobei übrigens die Stichhaltigkeit der Aufstellung Windischmann's vorauszusetzen ist, daß der Bundehesch, dessen heutige Gestalt Spuren eines sehr jungen Datums an sich trägt, echt zoroastrische Ueberlieferungen von hohem Alterthum enthalte, während die auf die späte Entstehung des Bundehesch basirte Annahme des Einflusses der Genesis auf seinen

Inhalt immer noch nicht wissenschaftlich unmöglich ist. Barocke Karrikaturen der Wissenschaft sind nun aber insbesondere die exegetischen Abenteuerlichkeiten, zu welchen der Verfasser seine Anschauung der Dinge treibt, wie die Identificirung Adam's mit Zoroaster statt etwa mit Yima, welcher der Verfasser noch überdies eine, wie er meint, solide historische Substruction aus der trotz der Bemühungen der Auctoritäten der ostasiatischen Alterthumskunde noch immer nebelhaften Urgeschichte der Arier gegeben hat; die Verwandlung der Ehe Adam's und Eva's in die Vermählung Zoroaster's oder auch des Menschen überhaupt nicht etwa mit der Hvôw oder Hvôvi, wie die Gattin Zoroaster's im Awesta heißt, sondern mit der göttlichen Weisheit; die Erklärung des Sündenfalls für eine tendenziöse Dichtung aus dem Kreise der Traditionswächter, denen die menschliche Theilnahme an der Erkenntniß, welche sie für die Quelle ihrer geheimen Tradition angesehen hätten, an und für sich als ein Uebel habe erscheinen müssen; die Sublimation der Austreibung aus dem Paradiese zu dem Aufhören des menschlichen Herzens, das Paradies oder die Stätte der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch zu sein; die Zusammenstellung der beiden Söhne Adam's, Kain und Abel, mit den materialistischen (Kain = Erwerber) Gegnern Zoroaster's und seinen spiritualistischen (hebel = Geist!) Anhängern u. s. w. Gleich nichtig, wie die Polemik gegen die numerische Einheit Gottes im vorexilischen Kanon, ist aber auch die Bestreitung der Unsichtbarkeit, zu deren Fundament der Verfasser 2 Mos. 33, 11 nimmt, ohne zu bedenken, daß es durch V. 23 sogleich wieder zerstört wird, wofern dieser nicht etwa als eine reformatorische Correctur Esra's unschädlich gemacht werden wollte. Auf nicht festeren Füßen steht in dem Elaborat über die zweite These die Verneinung der Idee eines Mittlers im vorexilischen Kanon. Sie tritt unwidersprechlich einerseits in der Weisheit der Proverbien, welche der Verfasser umsonst in den apokryphischen Dogmenkreis verweist, und andererseits in dem Engel und Geist des Herrn zu Tage, wodurch die Behauptung ihres parsischen Imports in die Luft gestellt ist. Ebenso hat die vornehmlich mit dem Citat Jesu gegen die Sadducäer 2 Mos. 3, 6 begründete Leugnung der Unsterblichkeit im Pentateuch nur den



Buchstaben, nicht aber den Geist für sich, da anerkannt werden muß und auch ist, daß der Mosaismus die Keime dieser Lehre enthalte, wie denn der Verfasser selbst dem Moses ihre Kenntniß, aber auch ihre Geheimhaltung aus religiös-pädagogischen Gründen beilegt. Ferner überrascht die Beseitigung der Spuren der Unsterblichkeit in den vorexilischen Psalm- und Prophetenstellen durch die Appellation an die reformatorischen Eingriffe Esra's in die Integrität des alten Kanons durch ihre allzugroße Einfachheit. Wahr ist es allerdings, was schon oft behauptet worden ist, daß die spätere pharisäische Lehre über die Unsterblichkeit und Auferstehung sehr nahe an den Parsismus streife (es trifft dies namentlich im Ausdruck des Josephus [B. j. III, 8, 5] zu: — *ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν*, welcher dem ganzen Zusammenhang nach unmöglich mit der Seelenwanderung verglichen werden kann, wie Ed. Reuß in seinem Artikel: „Pharisäer" in Herzog's Real-Encyklopädie thut, dagegen mit der parsischen Lehre von der Auferstehung am Schluß der zwölf Jahrtausende des Weltlaufs geradezu zusammenfällt); allein wenn auch der israelitische Glaube an Unsterblichkeit zoroastrische Einflüsse erlitten hat, so ist jedenfalls unwahr, daß er ihnen seinen Ursprung verdanke und diesen erst im Exil genommen habe. Dann könnte ja die Messiasidee auch nicht älter sein! Wollte man endlich die oben angezweifelte Vorstellung der Zeugung von Söhnen Gottes im moralisch-mystischen Sinne durch die Einwohnung des heiligen Geistes in der Menschenseele dem Verfasser für den apokryphischen Anschauungskreis gelten lassen, so würde zum Nachweis ihres kanonischen Zusammenhangs die Erinnerung an Ps. 2 genügen. Ein zerstoßenes Rohr ist nicht minder die Argumentation der Fremdartigkeit des Inhalts der dritten These, beziehungsweise der Lehre von den Engeln und Geistern, innerhalb der althebräischen Glaubensgrenze aus der sadducäischen Leugnung von Engel und Geist, welche unmöglich gewesen wäre, wenn der für die Sadducäer allein normative Pentateuch in seiner ursprünglichen Gestalt diese Lehre unterstützt hätte. Wie aber, wenn die sadducäische Leugnung entweder in der Auflösung jedes Engels und Geistes in eine verschwindende Manifestation der Gottheit oder nach

Apg. 23, 9 in der Verneinung des menschlichen Empfangs von innerlicher oder äußerlicher Offenbarung in der damaligen Gegenwart bestanden hätte, eine Alternative, welche Ed. Reuß in seinem Artikel: „Sadducäer“ aufgethan hat? Influirt kann allerdings die althebräische Engellehre während des Exils von der oberasiatischen Dämonologie worden sein; aber weder der Satan ist der Schatten Ahriman's, noch die sieben Erzengel sind die Abbilder der sieben Amschaspands, höchstens stammt der Asmodi des Buchs Tobit dorther, mag er nun der Aêsma daêva der parsischen Lehre sein, wie Benfey und Windischmann wollen, oder ein indisches Ungeheuer, wie Gildemeister meint. Wieder auch nur buchstäblich richtig ist die von dem Verfasser lediglich assertorisch hingestellte Behauptung eines Gegensatzes zwischen dem Pentateuch und den Apokryphen in der Lehre von der göttlichen Heilandsliebe in der vierten These; der Particularismus des Mosaismus verhält sich nämlich zu dem Universalismus der Apokryphen nur wie der Anfang zum Fortschritt, da einerseits die Universalität der mosaischen Gottesidee auch die künftige Universalität der göttlichen Gnade involvirt, deren proleptischer Ausdruck das Proselytenthum (2 Mos. 12, 48. 49) war, und andererseits auch der Universalismus der Apokryphen sich als particularistisch erweist, wenn man die Stellen Weish. 9, 7. 8; 10, 15; 12, 7. 21; 15, 14 und Jes. Sir. 17, 14. 15; 24, 16; 36, 14 u. s. w. vergleicht. Die Unverträglichkeit der fünften und sechsten These von der Rechtfertigung und Versöhnung durch die Heiligung mit dem alten Glauben setzt der Verfasser stillschweigend voraus, wodurch ihm der zoroastrische Ursprung der apokryphischen Lehre selbstverständlich wird. Die erstere Voraussetzung wäre aber nur dann annehmlich, wenn die Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott durch innere und äußere sittliche Tüchtigkeit mit der Opferidee des A. T.'s im Widerspruch stünde, während sie mit ihr thatsächlich im Einklang ist: wenigstens kann das Buch der Weisheit mit seiner Vergleichung des Gerechten mit einem völligen Opfer in 3, 6 und mit der Bindung der Sündenvergebung an die Besserung in 11, 24 und 12, 19 die von dem Verfasser ihm stillschweigend unterlegte Polemik gegen das Opfer wegen der billigenden



Erwähnung des Opfers der Alten in 18, 9 nicht beabsichtigen, vielmehr stimmt die Opferlehre des Buchs der Weisheit in der letztgenannten Stelle und des Jesus Sirach in 34, 23 und 35, 1—15, welche für den Werth des Opfers die Gesetzeserfüllung als sittliches Complement verlangt, ganz mit dem sonst vom A. T. gelehrten Wohlgefallen Gottes nicht an der bloßen äußeren Darbringung, sondern allein an dem Opfer des Herzens 1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7. Jes. 1, 11. Hos. 6, 6 zusammen. Für das Bedürfniß und Wirken des heiligen Geistes zu der sittlichen Leistungsfähigkeit des Menschen aber wird die Hinweisung auf Ps. 51 genügen, wenn 5 Mos. 30, 6 mit dem Makel der Paternität Esra's behaftet und Jer. 31, 33 zu jung sein sollte. Ein Servilismus gegen den Buchstaben ist endlich wieder das Vorbringen des Verfassers bei der siebenten These von der Pflicht des Gebets, die Einschärfung des Gebets fehle im Pentateuch; liegt sie denn nicht in den von dem Verfasser selbst angeführten Beispielen des Gebets von Abimelech, Abraham, Isaak, Moses?

Mit den Grundlehren der Apokryphen der Septuaginta vergleicht der Verfasser weiter die der palästinischen, um das Resultat ihrer Gleichartigkeit zu gewinnen. Die erste Stelle unter diesen weist er wegen der Mittlerrolle der hier den heiligen Geist vertretenden göttlichen Weisheit den Proverbien an, welche theilweise salomonischen, theilweise unbestimmbaren Ursprungs und Datums seien. Leider muß aber der Verfasser selbst die uralte Kanonicität des Buches anerkennen, welche durch ihre Anfechtung von der Schule Schammai's nicht sowohl in Zweifel als außer Zweifel gesetzt wird (vgl. Oehler, „Kanon des A. T.'s" in Herzog's Real-Encyklopädie, S. 251). Hieraus folgt nach dem alten Grundsatz der Aufeinanderfolge von A und B auch die Kanonicität und Oeffentlichkeit des Lehrbegriffs der Proverbien, wenn man anders dem absurdum eines apokryphischen Kanonicums ausweichen will. Von besonderer Wichtigkeit sind dem Verfasser die beiden Stellen von der Weisheit und von der Frucht des Gerechten als einem Baum des Lebens 3, 6 und 11, 30; allein indem er sie als Schutzwaffen für die allegorische Erklärung der Dinge des Paradieses benützt, führt er damit unwillkürlich den

Todesstreich gegen seine eigene frühere Behauptung der Entstehung der Erzählung vom Paradiese erst im Exil, da die erstere Stelle vielleicht, die letztere aber sicher zu den echt salomonischen Sprüchen gehört. Weiter läßt sich der Verfasser auf den Lehrgehalt des Buchs nicht ein; allein es ist an dem von ihm Gegebenen schon genug, um an Mephisto's Urtheil über die Chemie erinnert zu werden: „sie spottet ihrer selbst und weiß nicht wie".

Den Proverbien folgt die Besprechung des Buchs Henoch. Seine Haupttheile sollen zwischen die Jahre 130—110 v. Chr. und unter die Regierung des Johannes Hyrkanus gehören, — ein Resultat, das bekanntlich Ewald für Capp. 37—71 gewonnen hat. Den Ursprung des Buchs verlegt der Verfasser in die essenischen Kreise, seinen Zweck aber sucht er in der Absicht einer Propaganda für die apokryphischen Principien. In Beidem wird man dem Verfasser schwerlich Recht geben können; denn so deutlich auch die Ausbildung der Engellehre und die Verdammung des Schwörens auf einen essenischen Ursprung des Buchs hinzuzeigen scheint, so werden diese Indicien doch durch das Fehlen der den Essenern eigenthümlichen allegorischen Interpretation wieder aufgewogen. Entschuldigt kann aber das Letztere als eine Concession an die die allegorische Interpretation zwar acceptirenden, aber ihre Veröffentlichung verbietenden Pharisäer und die sie ganz und gar verwerfenden Sadducäer von dem Verfasser nicht werden, da in einem essenischen, und als solchem bei der Gebundenheit der Ordensmitglieder an die Geheimhaltung der Bücher und Namen der Engel (Jos. B. j. II, 8, 7) nur für den Geheimkreis bestimmten Buche Concessionen an die draußen Stehenden nicht wohl vorauszusetzen sind. Diese Gebundenheit der Essener an das Geheimniß tritt nun auch der Ansicht des Verfassers über den Zweck des Buchs, für die essenisch-apokryphischen Principien Propaganda zu machen, hindernd in den Weg, wozu noch der weitere Umstand kommt, daß in seiner Abfassungszeit der pharisäische Einfluß den essenischen weit überwog, und nicht umgekehrt, wie der Verfasser meint, was essenische Missionsplane, wenn solche je einmal bestanden, natürlich damals unausführbar machte. Zum Fallstrick für die eigenen Füße wird endlich das Hauptmoment

für den essenischen Ursprung und Zweck des Buchs, das der Verfasser in dem Umstand findet, daß den henochischen Visionen die Prophetie Daniel's zu Grunde gelegt ist, insofern deren Emporbringung zur kanonischen Dignität eine Hauptsorge der Essener gewesen sein müsse, da kein Prophet die apokryphischen Lehren, deren Banner sie getragen hätten, so nachdrücklich bestätigt habe, wie Daniel, „der Prophet des Menschensohnes und des Messias eines allumfassenden (universal) und himmlischen Königreichs". Für die Essener zur Zeit des Buchs Henoch's war aber der ihnen vom Verfasser unterschobene Zweck der Kanonisirung des Buchs Daniel jedenfalls ein nicht mehr vorhandener; hätte also ein Essener das Buch geschrieben, so hätte er mit der Zugrundlegung des Buchs Daniel nur den Zweck verfolgen können, den Glaubenskreis des Ordens unter die Aegide einer kanonischen Auctorität zu stellen. Konnte aber die essenische Specialdogmatik als eine in der Hauptsache kanonische hingestellt werden, so ist die Behauptung des Verfassers vom Bestand einer traditionellen Geheimlehre unter den Juden, welche sein ganzes Werk beherrscht, eine Spreu, die er nirgends mehr für Korn verkaufen kann, denn Kanonicität und Geheimlehre sind zwei sich aufhebende Begriffe. Ist dagegen das Buch von einem Nichtessener verfaßt worden und gleichwohl ein Spiegel der apokryphischen Ideen, so folgt hieraus wieder derselbe Schluß. Im Verhältniß des Lehrgehalts des Buchs zu den alexandrinischen Apokryphen findet aber auch der Verfasser nur die einzige Abweichung der Individualisirung der göttlichen Weisheit oder des Worts oder Geistes in dem Menschensohne Daniel's. Unter diesem habe der Schreiber des Buchs den um seiner Gerechtigkeit willen zu Gott entrückten und zum Weltgerichte wiederkommenden Henoch sich gedacht, den er selbst als den ersten von Ewigkeit her prädestinirten Typus der vollkommenen Umwandlung der menschlichen Individualität in die Gottessohnschaft mit aller dieser inhärirenden Glorie darstelle, während er den Elias als deren zweiten Typus betrachte. Ein kühner Griff diese Auffassung des henochischen Messias, aber, wie den Recensenten bedünken will, ein so glücklicher, daß die messianischen Vorstellungen der gesammten apokryphischen Literatur auf ihn angesehen werden sollten.

Mit dem Buch Henoch schließt der Verfasser seine Untersuchung der palästinischen Apokryphen ab, wobei es unklar ist, warum, und bedauerlich, daß er die Psalmen Salomo's und das vierte Buch Esra nicht hinzugezogen hat, von denen er die ersteren gar nicht und das letztere nur ganz kurz erwähnt.

Die letzte vorchristliche Phase der Principien der geheimen Tradition ist dem Verfasser in Egypten durch Philo repräsentirt, dessen Theologie er, übrigens ohne eigene selbständige Untersuchung, in folgende drei Sätze zusammenfaßt:

1) Gott der Vater ist der Eine ewige Gott.

2) Gott „der Sohn", das Wort, der Erstgeborene, das Ebenbild Gottes, „der Hohepriester", „der Paraklet", der Urtypus der vernünftigen Creaturen, „der körperlose Mensch", sitzt in Ewigkeit auf dem Throne Gottes als „zweiter Gott" mit blos idealer Existenz.

3) Gott der heilige Geist macht die Menschenseelen zuerst zu Söhnen des Worts und dann zu Söhnen Gottes.

Die Wurzeln dieser Principien der geheimen Tradition des Verfassers im vorexilischen Kanon und im eigenthümlich israelitischen Glaubenskreis sind schon oben nachgewiesen worden, was den Umschlag der exotischen Geheimlehre in eine nationale und öffentliche nach sich zieht. Träten die Principien der Geheimlehre aber auch erst in den kanonischen Schriften des Exils zu Tage, beziehungsweise bei den späteren Propheten, wie der Verfasser selbst zugesteht, so wäre hierdurch wenn auch nicht ihre Nationalität, doch ihre Oeffentlichkeit beurkundet. Die Wissenschaft wird also, wie sie das durch Ewald in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" (1865), S. 681 ff. bereits gethan hat, gegen die Bunsen'sche Auffassung und Verwerthung des Apokryphenbegriffs ihr Veto einzulegen haben.

Was ist nun aber die Stellung Jesu zu der geheimen Tradition und ihren Trägern gewesen? fragen wir uns den Ideengang des Verfassers aneignend weiter. Die Antwort hierauf wird uns in dem Capitel „die Predigt Jesu Christi" zu Theil, wo der Verfasser folgende Punkte bespricht: „Christus und die Pharisäer"; „Christus und seine Jünger";

„Christus und die Juden"; „Christus und die Apokryphen"; „Christus und Philo"; „Christi Wiederkunft". Zur Orientirung für den Leser über seine Ansicht von der Evangelienfrage schickt er der Erörterung das Resultat seiner nachfolgenden Evangelienkritik voraus, wornach „das Evangelium nach Matthäus der ursprüngliche apostolische Exponent der für die Oeffentlichkeit berechneten und auf die verbotene apokryphische Lehre keinen Bezug nehmenden Aussprüche Jesu im Gegensatz zu denen ist, welche er im Geheimen seinen Jüngern anvertraute, denen er allein seine Mysterien enthüllte". Die letzteren sollen in glaubwürdiger Weise im Evangelium des Lieblingsjüngers überliefert sein.

Ueber den ersten Punkt: „Jesus und die Pharisäer", behauptet nun der Verfasser, daß der Herr die Berechtigung des Pharisäerthums als des Trägers der geheimen Tradition, welche jedoch in Palästina dem Volke nur in wenigen Lehren und Observanzen, wie in der von der Unsterblichkeit und Auferstehung und von den Waschungen, nicht aber in der von der Gottessohnschaft, bekannt gewesen sei, anerkannt, aber bei aller Anerkennung seiner Theorie dessen Praxis einer blos äußerlichen, den Buchstaben pressenden Religiosität unter alleiniger mit den Essenern übereinstimmender Betonung der Religion des Herzens verworfen habe. Dieses Ergebniß liefern dem Verfasser die Stellen Matth. 23, 1—4. 15. 23; 15, 2—6; 12, 1—8; 5, 17—20; 11, 25 u. a. Das Ergebniß ist aber schief, da zwar allerdings keine absolute Feindschaft zwischen dem Herrn und den Pharisäern bestand, was aus seinem häufigen häuslichen und geselligen Verkehr mit ihnen, sowie aus ihrem getheilten Urtheil über ihn in Joh. 9, 16 und ihrem theilweisen Anschluß an die apostolische Gemeinde in Apg. 15, 5 erhellt, hingegen aber ihre Anerkennung von Seiten des Herrn sich nicht auf ihre Pflege der Menschensatzungen gründete, sondern auf ihren religiösen Conservatismus, soweit derselbe in der Treue gegen die echte alttestamentliche Offenbarung und deren berechtigte Fortentwicklung sich kundgab, gegenüber von der sadducäischen Negation, wie denn schon Luther's Randglosse zu Matth. 23, 2, welches mit nichten die von dem Verfasser angenommene Billigung

der Auffätze der Aeltesten in Bausch und Bogen in sich schließt, den richtigen exegetischen Gesichtspunkt angibt: „Wenn man anders und mehr denn Moses lehret, so sitzt man nicht auf Mose Stuhl; darum verwirft er auch hernach ihre Werke und Menschenlehre". Ebensowenig darf eine Billigung der Aufsätze der Aeltesten in den Entgegnungen Jesu auf den Vorwurf der Pharisäer, daß seine Jünger die Hände nicht waschen, wenn sie Brod essen, und auf den Vorhalt wegen des Sabbathsbruches durch das Aehrenausraufen gesucht werden, da in der ersteren das von dem Verfasser behauptete stillschweigende Zugeständniß einer Verfehlung der Jünger nicht liegt und in der letzteren die Anerkennung der Verbindlichkeit der pharisäischen Tradition aus der Berufung auf Beispiele des legalen Sabbathsbruches nicht zu folgern ist. Matth. 15, 9 bricht solchen Künsteleien den Stab. Mehr Verwandtschaft als mit den Pharisäern hatte dagegen die reformatorische Richtung Jesu mit den Essenern, worauf in jeder Untersuchung über die anthropologische Geschichte des Gottmenschen bis auf Strauß und Keim aufmerksam gemacht wird, ob ihm gleich die angelologischen Speculationen, das Ordenswesen und die Askese dieser Verbrüderung fremd waren.

Im Abschnitt „Christus und seine Jünger" beschreibt der Verfasser das gegenseitige Verhältniß dahin, daß von den zwölf Aposteln ursprünglich vielleicht nicht Einer einen andern, als den irdischen Messias zu der Aufrichtung des Königreichs Jerusalems erwartet habe, während der Herr selbst seine messianische Aufgabe in die Aufrichtung eines idealen Messiasreiches durch die mystische Verbindung der Menschenseelen mit dem heiligen Geist auf dem Wege der Wiedergeburt nach dem exilischen Propheten gesetzt und wegen des irdischen Messiasreiches der alten Propheten einen andern Tröster und Träger des heiligen Geistes nach ihm verheißen habe. Die dem Herrn imputirte Unterscheidung zweier Messias ist aber von ihm weder aus den zwei Oelkindern Sacharja's deducirt, noch in seine Verheißung eines andern Trösters und in seinen Spruch: „Dieser säet, der Andere schneidet", niedergelegt worden, wie der Verfasser meint; sondern diese Unterscheidung ist dem älteren Judenthum überhaupt fremd und kommt erst in der babylonischen Gemara und im Buch Sohar vor, und noch dazu keines-

wegs im Sinne des Verfassers, sondern in dem der Requisition eines besonderen Messias für die zehn Stämme (vgl. Oehler, „Messias", S. 440). Im Buch Henoch hat sie dagegen außer dem Verfasser noch Niemand gefunden.

Im dritten Abschnitt: „Christus und die Juden", bringt der Verfasser aus der Anrede: „Rabbuni" heraus, daß Jesus von dem Volke zu den tanaim gezählt worden sei (wer war dann der Parallellehrer Jesu? Hillel oder Schammai?). Daß er für seine öffentlichen Vorträge die Parabel aus Furcht vor dem Argwohn der Pharisäer gewählt habe, ist eine weitere, dem Herrn nicht eben zur Ehre gereichende, Entdeckung des Verfassers. Transeat cum ceteris.

Von ausgedehntem Umfang ist die Untersuchung über den vierten Punkt: „Christus und Apokryphen", welche den Verfasser das Resultat gewinnen läßt, „daß alle leitenden Principien der verborgenen Weisheit, welche bis zu einer gewissen Ausdehnung aus den chaldäischen d. i. arischen Traditionen sich entwickelt zu haben scheine, von Christo ihre höchste Sanction, Entwicklung und Anwendung empfangen hätten". Hinsichtlich des Einzelnen soll Jesus in der Lehre von Gott als überweltlichem Schöpfer und unsichtbarem, geistigem und allein gutem Wesen (Joh. 1, 18; 4, 12. Matth. 19, 17) ganz mit den vorchristlichen Apokryphen übereinstimmen und, bleibt dem Verfasser in der Feder, mit dem vorexilischen Kanon sich in Widerspruch setzen. Wenn er weiter sich selbst mit der Weisheit, dem Wort, der Gnade, der Kraft oder dem Geist Gottes identificiere (Luc. 11, 49), so bestätige er jedoch in keiner Weise die alexandrinischen Speculationen seines Zeitgenossen Philo, insofern er sich nirgends selbst für einen „zweiten Gott", oder für ein absolut übermenschliches Individuum ausgebe, welches auf eine Weile seine himmlische Wohnung verlassen habe und bei seiner Auferstehung in sie zurückkehren werde. Der Gedanke einer persönlichen Existenz vor den Tagen seines Fleisches, auf den sich nicht eine einzige Weissagung beziehe, habe Jesu nie in den Sinn kommen können. „Was er als das Ewige an sich erkannte, war seine geistige Natur, der Geist

Gottes, der in ihm war. In beschränktem Maße ist derselbe göttliche Geist zu allen Zeiten, zufolge der göttlichen Gnade über alles Fleisch ausgegossen worden. Wegen seines vollkommenen Gehorsams fand dieses göttliche Element keinen Widerstand in dem Menschen Jesus. Sein Geist war eins mit dem Geiste Gottes, den er ohne Maß empfangen hatte, so daß er die vollkommene Incarnation desselben und in jedem Sinne wesentlich identisch mit dem heiligen Geist von oben war." Diese Lehre von der Person Christi enthält zwar einen angenehmen Compromiß der kritischen Christologie mit der orthodoxen, keinenfalls aber, wie der Verfasser später in seiner den exegetischen Beweis nachholenden Untersuchung über die vier Evangelien behauptet, den wahren Sinn des Selbstzeugnisses des Herrn im Evangelium Johannis, welches für die reale Prä- und Postexistenz ein schweres, entscheidendes Gewicht in die Wagschale legt und doch als vermeintlicher Träger der Geheimlehre des Herrn für den Verfasser so gut, als für Luther, „das eine zarte Hauptevangelium" ist. — Noch unbefriedigender ist hinsichtlich des Werks Christi die Behauptung, daß Jesus weder bei der Einsetzung des Abendmahls, noch sonst wo, seinen Tod allein und folglich sein Blut, als das Mittel einer nothwendigen Versöhnung für die Sünden der Welt betrachtet habe, wie denn kein Prophet auf die messianische Versöhnung durch Blut sich bezogen habe, die apokryphische Lehre aber gegen eine solche Versöhnung als Gott mißfällig protestire und auch die Ansicht des Apostels Paulus sich als eine rein formale Abweichung von den Principien der vorchristlichen verborgenen Weisheit darstelle, endlich das Evangelium Johannis das Mysterium von Brod und Wein in Uebereinstimmung mit der apokryphischen Lehre, Spr. 9, 5, geistlich deute. Mit dürren Worten heißt das, das hohepriesterliche Amt Jesu Christi falle mit seinem Prophetenamt zusammen. Zur Begründung seiner Aufstellungen bringt der Verfasser vor, daß Jesus bei der Einsetzung des Abendmahls sein Blut dem Blut des Passalamms substituirt, aber von da an den Passaritus nicht länger mit der der Erlösung Israels aus der Knechtschaft vorausgehenden

Versöhnung verbunden, sondern zur Erinnerung der Erlösung von der Knechtschaft der Sünde und des Todes durch die vollkommene und allgenugsame Versöhnung mit dem Blut seines Lebens anstatt des Bluts auf dem Altar habe gefeiert wissen wollen, — eine Anschauung, welche die Bedeutung des Todes Jesu lediglich in den vollkommenen Gehorsam setzt und später von dem Verfasser auch den Briefen des Apostels Paulus aufgedrängt wird. Ist nun diese socinianische Exegese in ihrer Anwendung auf das N. T. nicht eben neu, so ist sie es dagegen in der Auslegung von Jes. 53, wo der Verfasser eine Identificirung des Gesalbten mit dem Salbenden, d. i. dem heiligen Geist, entdeckt, welcher durch die Heiligung des Menschen die Sünde auf sich und wegnehme. — Der Stand der Erhöhung wird endlich ebenfalls aus dem vollkommenen Gehorsam Jesu, als dem Beweis der Incarnation des heiligen Geistes in einer Person, abgeleitet und im Besonderen das Sitzen zu der rechten Hand Gottes auf Weish. 9, 4 zurückgeführt, damit doch ja der Zusammenhang Jesu mit den Apokryphen überall in das gehörige Licht trete! Natürlich geht dem Verfasser mit dieser Identificirung des geistigen Wesens des Herrn mit dem heiligen Geist auch die Postexistenz verloren und der Stand der Erhöhung wird zur leeren logischen Abstraction.

In der wegen der Zurückbeziehung auf das oben über Philo Gesagte rein assertorischen und auf anderthalb Seiten abgemachten Erörterung der Frage „Christus und Philo“ findet der Verfasser die Uebereinstimmung Jesu mit dem Alexandriner in der Lehre von Gott, wenn man von denjenigen Stellen in den Schriften des Letzteren absehe, welche den fatalen Einfluß der abendländischen Philosophie bekunden, sowie im Ganzen auch in der Lehre vom heiligen Geist, obgleich Philo in einigen Stellen zwischen dem Wort und Geist Gottes zu unterscheiden scheine. Ebenso soll die philonische Lehre vom „zweiten Gott“ der paulinischen Lehre von Christo nicht entgegen sein. Dagegen habe Christus selbst sich nie den Hohepriester genannt, wie Philo das Wort Gottes nenne; ferner habe Christus sich nicht selbst als den Paraklet bezeichnet, sondern habe klar zwischen sich selbst und dem Geist als einem „andern“ Tröster unterschieden. Eine Berührung mit Philo

soll sich aber wieder darin zeigen, daß dessen Lehre, der Geist Gottes mache durch seine Einwohnung die Menschen zu Söhnen des Worts und dann erst zu Söhnen Gottes, mit der Lehre Jesu von der Identität des Vaters und des Sohnes verwandt sei.

Ueber „Christi Wiederkunft“ stellt der Verfasser auf, daß die Apostel nach den Aussprüchen des Herrn in den zwei ersten Evangelien die sichtbare Wiederkunft Christi zu der Aufrichtung des messianischen Reiches bei der Zerstörung Jerusalems erwartet hätten, eine Erwartung, die in seinen ersten Briefen auch Paulus getheilt, in seinen späteren aber nicht mehr erwähnt habe. Im Brief an die Hebräer und im vierten Evangelium aber findet der Verfasser die irdische sichtbare Wiederkunft zu einer unsichtbaren und himmlischen Wiedervereinigung des Herrn (d. h. des heiligen Geistes nach der Vorstellungsweise des Verfassers) mit den Seinen vergeistigt und im letzteren die Zwischenzeit von dem Weggang Jesu bis zu dieser Wiedervereinigung mit der Einleitung der Jünger in alle Wahrheit durch einen besonders ausgerüsteten Gottesboten, den Apostel Paulus, (ist also dieser ein Typus des Paraklet oder des messianischen Ernters, oder geht der Letztere am Ende gar in ihm auf?) ausgefüllt. Den eschatologischen Widerspruch zwischen den Synoptikern (Lucas weicht nur die Einschiebung eines unbestimmt langen Intervalls zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie von Matthäus und Marcus ab) und Johannes sucht er nun durch die Annahme zu lösen, daß Jesus die wahre Lehre von seiner Messianität für eine selbst von seinen auserwählten Jüngern noch nicht zu tragende angesehen habe, weswegen er dieselben als Körperschaft absichtlich im Dunkeln über das Geheimniß der messianischen Weissagungen gelassen habe, wogegen die Lehre von der Wiederkunft im Brief an die Hebräer und im Evangelium Johannis auf geheime Aussprüche des Herrn basirt sei, dessen authentische Quelle das Evangelium Johannis sei. Steigert man jedoch mit Bunsen und Vielen die Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über die Parusie zum Gegensatz, so kommt man zu dem fatalen Dilemma, daß entweder Jesus gegen die Mehrzahl seiner Jünger nicht sowohl eine pädagogische Zurückhaltung

beobachtet, als vielmehr der Bestärkung in einem Wahne gegen sein eigenes besseres Wissen und Gewissen sich schuldig gemacht hat, oder daß das eine der beiden Referate wahrheitswidrig ist, was vom Standpunkt des Verfassers aus nur das synoptische sein könnte.

Ist die esoterische Lehre Jesu nur eine Reproduction der aus arischer Quelle fließenden pharisäischen und essenischen Geheimlehre, so ist natürlich auch die Lehre der Apostel nichts Anderes, nur daß die der Zwölfe zwar seit dem Pfingstwunder nicht mehr durch eigenes Mißverständniß, wohl aber durch den Repressiveinfluß der jüdischen Hierarchie dermaßen getrübt war, daß die Urapostel den Kern des Evangeliums, die göttliche Sohnschaft, sorgfältig geheim hielten und in ihren Mittheilungen an die ersten Gläubigen, die Ebioniten, sich auf die von ihrem Meister für seine Vorträge vor dem Volk ja selbst gewählte parabolische Lehrweise beschränkten; ein Verhalten, dem sie Duldung und Schonung bei der ersten Verfolgung in Jerusalem, Apg. 8, 1, zu verdanken hatten. Dieser weisen Zurückhaltung der Urapostel entsprang auch die Urschrift des Evangeliums Matthäi, eine Sammlung der für die Oeffentlichkeit bestimmten Aussprüche Jesu mit grundsätzlichem Ausschluß aller esoterischen, die dann später mit Zusätzen aus Lucas und Marcus interpolirt wurde. Der erste Friedensstörer war Simon Magus oder eigentlich Magnus wegen Apg. 8, 10, der Urheber des doketischen Christenthums, welcher der verborgenen Weisheit Christi ganz analoge Sätze vortrug, hiewegen aber von dem die Geheimhaltung vertretenden Apostel Petrus in der vorpaulinischen Zeit in Rom bekämpft wurde, worüber uns ein, wenn auch nicht der Form, so doch der Sache nach wahrheitsgetreuer Bericht in den clementinischen Homiliceu und Recognitionen vorliegt. Aus den Disputationen Petri mit Simon entstand das ursprüngliche Evangelium Marci, welches in erster Linie diese Streitgespräche, in zweiter aber die früheste und authentische Nachricht über die geschichtlichen Vorgänge des Lebens Jesu und einiges uns in den Acta Aufbewahrte über die apostolische Mission enthielt, seine heutige Gestalt jedoch nicht vor der Mitte des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts empfing, welche eine Modification und Epu-

ration des Matthäus- und Lucasevangeliums vom Gesichtspunkt der verborgenen Weisheit Christi ist. Diese ist offen und entschieden zuerst vom Apostel Paulus zufolge der ihm zu Theil gewordenen visionären Offenbarung gepredigt und damit „ein anderes Evangelium, so doch kein anderes ist“, verkündigt worden, was zu den bekannten Streitigkeiten zwischen ihm und den Uraposteln führte, bis ihm die drei Haupteingeweihten des Herrn, Petrus, Jacobus und Johannes, die Bruderhand reichten, deren Ersterer nach dem Tode des Jacobus oder noch vorher sich öffentlich zu dem Evangelium des Paulus bekannte und als dessen Mitarbeiter in Rom bei der neronischen Verfolgung mit ihm den Märtyrertod erlitt. Aus dem Schülerkreis des Paulus, und zwar aus der Feder des Lucas, ging noch bei seinen Lebzeiten unser drittes Evangelium zu dem kaum verhüllten Zweck hervor, die Spruchsammlung des Matthäus mit den Grundsätzen des „andern“ Evangeliums in Harmonie zu setzen. Ohne alle Beziehung auf die öffentliche Lehre Christi, wie sie in den anderen Evangelien enthalten ist, legte endlich der Lieblingsjünger Johannes die Geheimlehre oder verborgene Weisheit seines Meisters in das vierte Evangelium nieder, das jedoch erst um das Jahr 140 n. Chr. an das Licht der Oeffentlichkeit trat.

Vom apostolischen Zeitalter an verfolgt nun der Verfasser die verschiedenen Gestaltungen und Ausläufer der verborgenen Weisheit in der Entwicklung der Kirche bis auf Marcion hinaus, ja er dringt sogar mit Prophetenblick in die chiliastische Zukunft ein und beweist uns aus den siebzig Wochen Daniel's, daß mit dem Jahr 1864, dem Geburtsjahr seines großen Werkes, die 49. Jobelperiode Daniel's beginne, während der wir auf den Fall Babylons, auf den Exodus des auserwählten Volkes Gottes aus dem Isräe aller Nationen, auf den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels und auf die Aufrichtung der messianischen Theokratie in dem heiligen Lande zu warten haben, bis im Jahr 1914 das tausendjährige Reich anbrechen werde. „Paule, du rasest, die große Kunst macht dich rasend.“ In diesen labyrinthischen Gängen können wir jedoch den Verfasser nicht weiter begleiten, denn nachdem wir das punctum saliens seines Werkes: den Ursprung und

Inhalt der jüdischen Geheimlehre und das Verhältniß Jesu zu derselben, ausführlich besprochen haben, dürfen wir nicht länger den Rath des Bukolikers vernachlässigen:

Claudite jam rivos, pueri, sat prata biberunt.

Attenweiler, 28. April 1866.

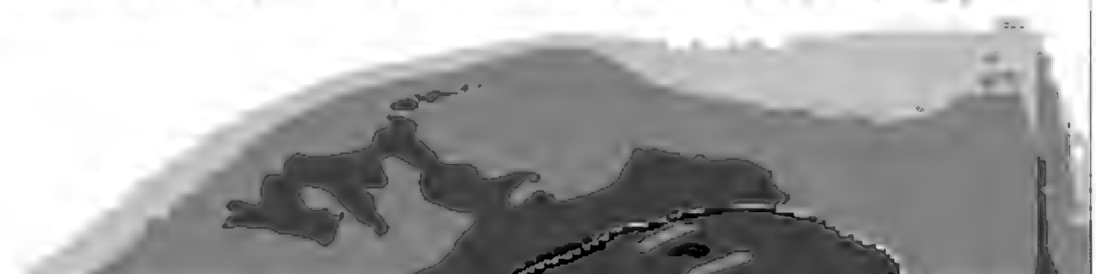
Gustav Rösch.

3.

Geschichte der böhmischen Reformation im fünfzehnten Jahrhundert von **L. Krummel**, Pfarrer in Kirnbach (Baden). Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1866.

Der Verf. will eine beschreibende Darstellung der Geschichte der böhmischen Reformation liefern, weil es an einer solchen, soviel auch schon über Hus und die Hussiten geschrieben worden, bisher gefehlt hat und weil er in der Lage gewesen ist, sowohl auf Grund einer erneuten Durchforschung der längst bekannten Geschichtsquellen über dieselbe, als auch der Benutzung neuer, erst in letzter Zeit veröffentlichter Actenstücke vieles bisher theils mangelhaft, theils irrthümlich Dargestellte berichtigen zu können. Von sorgfältigem Quellenstudium, namentlich vom eingehendsten und umfassendsten der hussischen Schriften legt denn auch die Monographie deutlich Zeugniß ab. [a]) Vorzugsweise aber hat den Verf. zu diesem Buche die schmerzliche Thatsache bewogen, daß die hussitische Bewegung in neuester Zeit von Seiten Derer, welchen

a) Vgl. z. B. S. 160 Anm. 164 ff. 174. 183 Anm. 235 ff. 279 Anm. 290 Anm. Daß Verf. nicht böhmisch versteht, verschlägt dabei nicht eben viel, da fast alle Hussischen Schriften übersetzt sind. Von mittelbaren Quellen schöpft er nur aus anerkannt zuverlässigen mit Vertrauen; insonderheit folgt er viel Palacky: „Geschichte von Böhmen" (Prag 1842 ff.).



die Reformation überhaupt eine verhaßte Erscheinung ist, so viele Angriffe und verunglimpfende Darstellungen erfahren hat, daß eine Ehrenrettung derselben dringend geboten ist. Nicht wenig haben zu dieser ungerechten Beurtheilung die Werke von Höfler: „Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen" und „Mag. J. Hus und der Abzug der Deutschen von Prag im Jahre 1409" beigetragen, dessen höchst einseitiger Darstellung Verf. darum bei aller Anerkennung der genannten Schriften als unentbehrlicher Quellensammlung [a]) fast durch die ganze Monographie hindurch sich opponirt. Verf. meint, jene Ehrenrettung nicht besser geben zu können, als wenn er schlicht und einfach die geschichtlichen Thatsachen nebst den Schriftstücken der reformatorisch gesinnten Männer Böhmens reden und das eigne Urtheil hinter der Darstellung der objectiven geschichtlichen Thatsachen zurücktreten läßt. Diese Objectivität der Methode verdient gewiß volle Billigung, nur hätte sie eine häufigere Kritik der Ansichten und Beweise von Hus, die wir z. B. S. 258. 261. 368. 379 vermissen, nicht ausgeschlossen. Für die Richtigkeit der Darstellung der objectiven historischen Thatsachen steht Verf. ein, auch wo die Quellen nicht angegeben sind. Er hat deren Angabe öfters unterlassen, weil sie schon von anderen Schriftstellern oft und viel citirt worden sind; gleichwohl wäre z. B. S. 7 bei so entschiedener Abweisung entgegenstehender Behauptungen die Quelle zu nennen gewesen.

Verf. ist evangelischer Christ und Geistlicher von ganzem und erneutem Herzen, denn nur als ein solcher konnte er fühlen und schreiben, was und wie es u. a. S. 126 steht. Entschieden gläubig, bleibt er doch von confessioneller Einseitigkeit und Engherzigkeit frei (S. 364 f.). Er hat sich nicht blos in die Zeit, die er beschreibt, völlig versenkt, so daß z. B. seine Liebe zum Čechenthum [b]) gegenwärtig fast sonderbar berührt; sondern durch das Ganze geht eine innige Liebe zum Gegenstande (vgl. S. 126 und besonders S. 572), eine herzliche

---

a) Der Verf. hat sich über diese Quellensammlung unlängst eigends und eingehender ausgesprochen in unserer Zeitschrift Jahrg. 1866, Heft 2, S. 406 ff.

b) Das č wird gelesen tsch, vgl. S. 4 Anm.

Zuneigung vor Allem zu Hus, die sich zumal in der Schilderung des fleckenlosen, sittlichen Wandels des Glaubenshelden S. 149 ausspricht, endlich und hauptsächlich ein lebendiges Getragensein von dem reformatorischen Princip. Verf. gleicht in seinem Buche einem Gärtner, der in seinem Garten, dessen Schönheit seine Seele erfüllt, Blumen sucht, um sie zum Kranze zu winden, und der beim Finden jeder einzelnen hoch sich freut. Der Charakter des Buchs ist ein wesentlich ethischer. Zeigen will es und zeigt, wie das böhmische Volk dankbar des Wortes gedacht: „Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte!" wie es, durch die Wahl der Umstände dazu genöthigt, zwar für einige Zeit durch List und Gewalt das große Gut der kirchlichen Freiheit sich hat theils schmälern, theils rauben lassen, wie dieses aber weder ohne ernstlichen Kampf geschehen, noch der Verlust jemals ohne tiefen Schmerz empfunden worden, noch endlich ein dauernder geblieben ist.

Bei einem gesunden historischen Urtheil (S. 272. 466), bei einem schriftstellerisch richtigen Blick (S. 303. 387) ist Verf. in der Kritik der historischen Richtigkeit und Gültigkeit des überlieferten Stoffs auf unsicherem Boden besonnen, ohne skeptische Peinlichkeit zu verrathen [a]), auf sicherem Boden entschieden [b]), öfters sehr entschieden [c]), ohne aber je rechthaberisch zu werden. Einen ebenso günstigen Eindruck macht seine Kritik des ethischen Werths der Thatsachen und Personen, sein, jenachdem Pflicht und Gewissen, Verdienst und Gerechtigkeit es fordern, entschiedenes [d]) oder besonnenes (S. 205) Tadeln oder Loben. Daß er bei der Kritik des sittlichen Werths nach voller Unparteilichkeit strebt (vgl. besonders S. 205. 263), ist freilich für den Geschichtsforscher unbedingtes Erforderniß; daß er sie aber erreicht, ist um so schätzenswerther und erfreulicher, als bei der Liebe des Verf.'s zu Hus und seinem Werk und bei der schmählichen Ungerechtigkeit, die Hus von gegnerischer Seite erfahren hat und in gewissem Maße noch

a) S. 9. 72 ff. 101 f. 145 Anm. 186. 219 Anm. 225. 262 Anm. 299 Anm. 435 Anm. 443 f. Anm. 568 Anm.

b) S. 7. 51. 123 Anm. 189 Anm.

c) S. 198 Anm. 451 Anm. 460 Anm.

d) S. 32 f. 41. 43. 150 Anm. 188 Anm. 207. 250. 448 Anm. 453.

immer erfährt, die Erfüllung jener Pflicht wohl keine leichte Sache war. Nur S. 130. 135 ist er uns etwas überschwänglich im Lobe erschienen, und S. 280 hätte er Hus mehr tadeln sollen; aber S. 201 f., 210 ff., 265. 557 erfahren Hus und seine Anhänger auch ernsten Tadel. Verf. entschuldigt und rechtfertigt Hus den Vorwürfen seiner Widersacher gegenüber, aber nur soweit es mit der Wahrheit sich verträgt [a]); offenbar ungerechte Beschuldigungen des Charakters und Werkes von Hus weist er dagegen mit aller Entschiedenheit zurück [b]). Die Fehler der Gegner züchtigt er streng und scharf [c]), bleibt jedoch auch da frei von Engherzigkeit und Leidenschaftlichkeit (S. 115 Anm. 123 Anm. 210); er ist gerecht auch gegen die Gegner (S. 207 Anm. 272. 296. 450 f.) und verschmäht jedes unlautere Mittel (S. 454 Anm.).

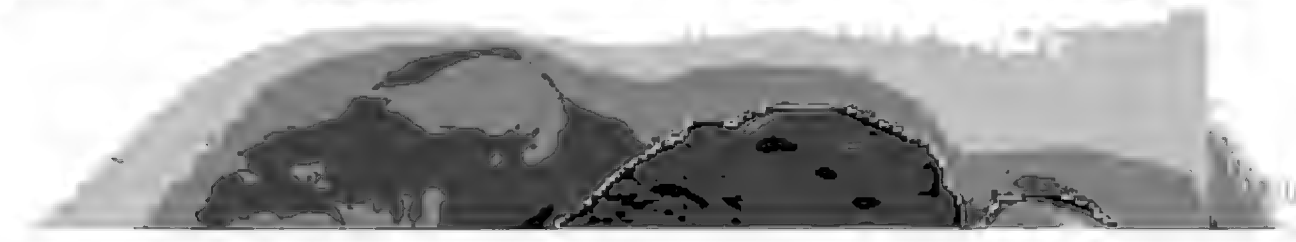
Pragmatisch ist die Darstellung durch und durch. Warum die heilige Flamme so schnell und gewaltig auflodern konnte, und weshalb sie, kaum entbrannt, wieder aufhörte, als unmittelbare Folge Heiliges, Wahres und Ewiges zu wirken, dies will Verf. vorzugsweise erforschen und darlegen. Es ist in tiefster Beziehung das göttliche Pragma, das Walten und Wirken des in der Geschichte sich offenbarenden lebendigen Gottes, das die Geschichte der böhmisch-hussitischen Reformation kennen und verehren lehren soll. Wenn über diesen höchsten Tendenzen die Monographie nicht vergißt, mit Fleiß, Geschick und Glück uns in das Speciellste einzuführen und Details anzuführen [d]), so ist das um so interessanter, als sie gar manches bisher nicht Entdeckte oder nicht genug Beachtete an's Licht zieht. So ist dem Verf. von der größten Wichtigkeit für Hus' schnelles und erfolgreiches reformatorisches Wirken die akademische Thätigkeit desselben, namentlich seine Schriftauslegungen vor den Studenten in Prag (S. 172 ff.). Er nennt es auffallend, daß der große Einfluß, den Johann von Jessenic auf den eigentlichen Gang der hussitischen Bewegungen nach Hus' Tode ausgeübt hat, bisher

a) S. 190. 193. 220 Anm. 265. 328 ff. 351. 374. 379 ff. 391. 441.
b) S. 193 f. 207. 266. 276. 298. 332. 405. 572.
c) S. 207. 233. 234. 464. 467 Anm. 470. 506. 566. 580 Anm.
d) S. 129. 132 f. 135. 137. 139. 143 Anm. 147 ff. 160 ff. 181. 222. 445.

Digitized by Google

fast gar nicht erkannt worden ist (S. 201. 274 ff.) Er macht endlich (S. 349—359) insonderheit aufmerksam auf Hus' ausführliche Erörterungen über das Regiment und die Schlüsselgewalt in der Kirche in den Schriften „gegen Stanislaus" und „gegen die acht Doctoren", weil nur aus der Nichtachtung dieser höchst wichtigen und zugleich sehr interessanten Ausführungen es zu erklären sei, wenn in der Herzog'schen Realencyclopädie die wahrhaft abenteuerliche Behauptung aufgestellt werde, Hus habe sich nirgends auch nur einigermaßen klar zu machen versucht, wie die verborgene Gemeinde der Erwählten, die ideale Kirche, in die Wirklichkeit treten und realisirt werden solle.

Verf. bittet für die Form seiner Darstellung um Nachsicht; er hätte diese Bitte nicht nöthig gehabt. Er versteht es freilich nicht wie Niedner, mit wenigen Worten zu sagen, wozu Andere lange Perioden, ja Seiten brauchen, aber er ist auch nicht weitschweifig. Es fehlt ihm die Prägnanz und Eleganz eines Hase, seine Darstellung ist schlicht, aber sie ist fließend, gefällig, innig, anziehend; niemals auch nur im Geringsten der wissenschaftlich-trockne Kathederton. Insonderheit hat er neben der bereits anerkannten richtigen Auffassung der Charaktere die Gabe trefflicher Zeichnung derselben (S. 158. 265. 269); er macht seine Darstellungen und Schilderungen klar und schön durch treffende Vergleiche und erquickt oftmals durch eine für den erhabenen Gegenstand vortrefflich geeignete, edle und schwungvolle Diction (S. 247. 265. 300. 302. 422. 549. 573). Nicht betonen möchten wir deshalb ein zumal nur sehr vereinzelt vorkommendes Schwanken in der Methode (S. 15. 18. 30), womit zusammenhängt, daß die Disposition und Verbindung hin und wieder zu sehr explicite vorkommt, wo sie implicite sich hätte halten können (vgl. insonderheit S. 34 f.). Mehr aufgefallen sind uns mannichfache Wiederholungen, insbesondere der Anklagepunkte wider Hus (S. 152. 159. 191. 201. 463. 513. 541). Um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, müssen wir noch erwähnen, daß S. 217 Anm. das Urtheil ohne rechten Grund unbestimmt und umgehend ist, ferner S. 19 und S. 211 f. der Ausdruck ungenau; Verf. nennt den von den Zeitgenossen dem Kaiser Karl IV. gegebenen Namen „Pfaffenkaiser" unberechtigt, während doch seine



eigenen Worte S. 19. 29 jenen Spottnamen höchstens als nicht ganz berechtigt erscheinen lassen. Die Verwechselung von westlich und östlich auf S. 1 wiederholt sich auf S. 7 und erinnert nebst der S. 536 vorkommenden Bezeichnung des 6. Juli als des Tags nach Mariä Heimsuchung an das: errare humanum est. Endlich hätten wir in der Darstellung der Lehre von Hus öfters den Ausdruck genauer gewünscht. Verf. sagt S. 380: „Bestimmt Gott durch einen vorzeitlichen Rathschluß, daß ein Theil seiner Geschöpfe ewig verdammt sein solle, so ist sein Wesen nicht mehr die Liebe, wie Johannes lehrt, sondern zum Theil der Haß"; allein man könnte hier nur — sit venia verbo! — von einer Grausamkeit sprechen, denn Object des Hasses sind allein die Uebertreter, und selbst die supralapsarische Prädestinatinationslehre kann nicht mit Grund und Recht behaupten, daß im ewigen Rathschluß vor Gottes Augen Uebertreter, wenigstens nicht freie Uebertreter stehen. Ferner sagt Verf. S. 389 von Hus: „Er kann sich die Rechtfertigung des Sünders niemals als einen blos objectiven Vorgang, einen blos richterlichen Act Gottes denken; da sie ihm durchaus an den Glauben des Menschen geknüpft erscheint, so muß er dieselbe sofort auch noch als einen subjectiven Vorgang im Menschen auffassen." Jedoch der evangelischen Lehre erscheint auch die Rechtfertigung des Sünders durchaus an den Glauben des Menschen geknüpft, und doch faßt sie dieselbe nur als einen objectiven Vorgang und richterlichen Act Gottes. Endlich lesen wir S. 400: „So wenig ihm" — dem Hus — „jedoch das Wort ‚transsubstantiatio' anstößig schien, so wenig konnte er von der Vorstellung lassen, daß, wenn auch in der Hostie nach der Consecration das Brod zurückbliebe, nach Joh. 6, 35 und 1 Kor. 11, 29 dennoch in der Eucharistie der Leib und das Blut Christi real gegenwärtig sei. Nämlich f ü r d e n G l a u b e n: dies betonte er überall, und damit haben wir das echt evangelische Moment seiner Abendmahlslehre." Aber echt evangelisch kann nur das genannt werden, was beide evangelische Kirchen lehren. Nun aber ist die Lehre, daß in der Eucharistie Leib und Blut Christi nur für den Glauben gegenwärtig sei, weder lutherisch, noch recht reformirt; lutherisch nicht, weil nach lutherischer Lehre Leib und Blut Christi auch für die Ungläubigen „in,

cum et sub pane et vino“ ist; recht reformirt nicht, weil die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auch von Calvin nicht gelehrt wird.

Sehen wir uns nun Anlage und Inhalt der Monographie näher an. Nach Angabe der Hülfsmittel zur Geschichte der böhmischen Reformation behandelt Verf. die Geschichte selbst in 25 Capiteln, fügt als Anhang drei vom Verf. aus dem Lateinischen übersetzte Synodalreden von Hus über Joh. 15, 27. Matth. 22, 37. Ephes. 6, 14. 15, sowie drei aus Hus' böhmischer Postille von D. J. Nowotny übersetzte Predigten über Luc. 18, 31—43. Joh. 10, 12—16. Joh. 16, 23—30 hinzu und schließt mit einem Register der wichtigsten Personen-, Orts- und Sachnamen. Den Kern des Buchs bildet die Geschichte von Hus, Cap. 6—23.

Cap. 1 bespricht „die Einführung und eigenthümliche Gestaltung des Christenthums in Böhmen“. Verf. geht bis in die frühesten Zeiten zurück, weil gleich von Anfang an in die böhmische Kirche die Keime derjenigen eigenthümlichen Entwickelung gelegt worden sind, welche sie im 15. Jahrhundert gewonnen hat. Er weist nach, daß, nachdem der mehr friedliebende, als kriegerische slavische Völkerstamm der Czechen im Laufe des 5. Jahrhunderts das blos noch von schwachen Ueberresten der Bojen und Markomannen bewohnte Böhmen sich unterworfen, demselben das volle Licht der christlichen Wahrheit durch Cyrill und Method zugekommen ist. Der schöne von Method in's Leben gerufene Bau einer selbständigen und bei Anerkennung der römischen Oberhoheit doch in Lehre, Cult und Verfassung unabhängigen slavischen Kirche mit freiem Gebrauch der slavischen Bibelübersetzung, der slavischen Liturgie und der griechischen Dogmatik wurde jedoch sehr bald wieder zerstört, und ein völliger Anschluß an Rom herbeigeführt. Cap. 2 legt die Ursachen dieser Umwandlung dar, hebt unter denselben den gebieterischen Befehl des allmächtigen Hildebrand [a]) hervor, bespricht die lebhafte und energische, wenn auch

a) Charakteristisch ist die Stelle in dem S. 14 angeführten Briefe Gregor's VII. an den böhmischen Fürsten Wratislaw: „Wisset aber, lieber Sohn, daß wir in Euer Gesuch“ — daß der Gottesdienst nach alter Ge-

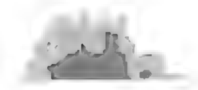
Digitized by Google

nicht mit Erfolg gekrönte Opposition des böhmischen Volks gegen die mit List und Gewalt aufgenöthigte lateinisch-römische Kirchenordnung und erkennt in dieser durch Jahrhunderte fortgesetzten Opposition die letzte und hauptsächlichste Ursache der nachherigen böhmischen Reformation. Ehe Verf. jedoch zur Darstellung dieser reformatorischen Bewegung selbst übergeht, nöthigen ihn die vielen Beziehungen, welche er bei der Darstellung auf die politischen und socialen Verhältnisse und auf das sittlich-religiöse Leben Böhmens im Allgemeinen zu nehmen haben wird, vorerst noch auf die Geschichte Böhmens im Mittelalter und besonders unter der für dieses Land so überaus wichtigen Regierung Karl's IV. einen Blick zu werfen. Karl IV., von Jugend auf mit schweren Trübsalen heimgesucht, aber durch dieselben gestählt und zu hoher Weisheit des Regierens geführt, ohne rechtes Herz für Deutschland, aber mit ganzer Fürsorge seinem lieben Böhmen zugethan, hat vorzugsweise durch Gründung der Universität zu Prag Böhmen auf den Gipfelpunkt innerer Macht, Bildung und Wohlstandes erhoben. Dagegen hat er als gehorsamer und orthodoxer Sohn der Kirche die höhere Aufgabe seiner Zeit, die Schäden der Kirche zu heilen, nicht begriffen, im Gegentheil durch seine verschwenderische Fürsorge für die Kirche der Selbstüberhebung und Ueppigkeit des Clerus Vorschub geleistet.— Cap. 3: „Die politischen Zustände Böhmens beim Beginn der hussischen Reformation", zeigt uns, wie von dieser hohen Stufe politischer Macht und Ansehens Böhmen alsbald wieder in tiefe Schmach und Erniedrigung herabsank und zwar durch Wenzel. Verf. ist bemüht, über den auf der einen Seite für einen gemeinen Trunkenbold und sinnlosen Wütherich ausgegebenen, auf der andern Seite als ein einsichtsvoller und wohlwollender Märtyrer gefeierten Wenzel ein richtiges Urtheil zu fällen. Er möchte sein selbstherrisches, jähzorniges Wesen mit seiner total verfehlten Erziehung entschuldigen und macht zur Erklärung des trau-

wohnheit im Slavonischen verrichtet werden dürfe — „auf keinerlei Art und Weise willigen können; denn da wir die heilige Schrift oftmals erwogen, so finden wir, daß es dem allmächtigen Gott gefallen habe und gefalle, den Gottesdienst in einer geheimen Sprache halten zu lassen, damit er nicht von Allen, besonders den Einfältigen, verstanden werde"!!

rigen Ganges seiner späteren Schicksale darauf aufmerksam, daß er bei seiner natürlichen Gutmüthigkeit und Treuherzigkeit an seinem Bruder Sigmund einen höchst ränkevollen und thatkräftigen, vor keinem Mittel zur Erweiterung seiner Macht zurückscheuenden Gegner fand. Nicht entschuldigen kann und will er jedoch die colossale Gleichgültigkeit und Sorglosigkeit, mit der der Beherrscher des ersten Reiches der Christenheit oft wochenlang der Leidenschaft der Jagd und der Trunksucht fröhnte, nicht entschuldigen die Gewalt und Grausamkeit seines Jähzorns und seiner Rachsucht insonderheit gegen den Clerus, mit dem er sein Leben lang im Hader lag, nicht entschuldigen die Schwäche und Feigheit seines ganzen Regiments. Wenn Verf. übrigens Wenzel's Stellung zur hussitischen Bewegung, daß er sich nämlich möglichst neutral und passiv dagegen verhielt, als die gewiß vernünftigste und zweckmäßigste bezeichnet, die eine weltliche Regierung religiös-kirchlichen Bewegungen gegenüber einnehmen könne, weil geistige Kämpfe mit geistigen Waffen gefochten werden müssen, so verkennen wir letztere Nothwendigkeit nicht, erinnern aber jenem Urtheil gegenüber an den wesentlichen Antheil, den die charakterfesten, entschieden gläubigen Churfürsten am Gelingen der sächsischen Reformation gehabt haben. Verf. entwirft nun das höchst traurige Bild, welches uns Wenzel als Schirmvogt der Kirche und als Haupt des römisch-deutschen Reiches darbietet, und das noch viel traurigere, welches seine häuslichen und inneren böhmischen Regierungsangelegenheiten gewähren. Sigmund's Verhalten gegen Wenzel und ganz Böhmen wird dabei ein Schandfleck in seinem Leben und Charakter genannt, und der unauslöschliche Haß des böhmischen Volks gegen Sigmund und Alles, was von ihm herkam, als der eigentliche Anstoß des Aufstandes von 1419—1435 bezeichnet. Nachdem so negativ die Schäden aufgedeckt sind, welche die Katastrophe der nachherigen Reformbewegung veranlaßten, werden wir Capitel 4 und 5: „Die Vorläufer Hussens" mit den Männern bekannt gemacht, die die böhmische Reformation begründet und hervorgerufen haben. Den Ursprung und die ersten Anfänge dieser Reformation will Verf. in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts setzen, nicht früher und nicht später; als eine im Lande selbst gewachsene Pflanze sieht er

die reformatorische Bewegung an. Den Ruhm, auf eine wirklich eingreifende und nachhaltige Weise derselben vorgearbeitet zu haben, erkennt er nur drei Männern zu: Conrad von Waldhausen (durch eine Verwechselung mit dem späteren Prager Prediger Johann von Stieken häufig Conrad von Stieken genannt), Milič von Kremsier und Matthias von Janow. Conrad's nur kurzdauernde öffentliche Wirksamkeit in Böhmen ist gleichwohl eine höchst erfolgreiche und specifisch-reformatorische und zwar durch sein in den weitesten Kreisen anregend und erschütternd wirkendes Predigen — Verf. nennt ihn einen Bußprediger mit einem heiligen Elias-Feuereifer —, durch sein Drängen auf ein vom Geist des Herrn allein zu wirkendes lebendiges Christenthum in der Liebe, endlich durch seine energischen Angriffe gegen das Mönchswesen seiner Zeit. Hatte Conrad hierdurch zuerst dem böhmischen Volk die Nothwendigkeit einer Reformation zum Bewußtsein gebracht, so that die ersten Schritte zur thatsächlichen Herbeiführung derselben sein unmittelbarer Nachfolger an der Teynkirche, Milič von Kremsier. Dieser verläßt Reichthümer, Ehrenämter und Würden, um in völliger Armuth und Demuth Christo nachzufolgen. Er muß, durch den Erfolg seiner Worte gedrängt, bisweilen an einem Tage drei, selbst fünf Mal an verschiedenen Orten der Stadt predigen, die Wirkung seiner Predigten ist noch größer als die der Predigten Conrad's, aber er überstürzt sich oft in seinem Eifer, besonders wenn er auf sein Lieblingsthema, die auf Grund seiner apokalyptischen Forschungen in den Jahren 1365—1367 erwartete Erscheinung des Antichristen kommt, und hat deshalb stärkere Opposition als sein Vorgänger zu erfahren. Daß der Papst und die ganze Hierarchie der Antichrist seien, diese bei Janow und Hus in scharf ausgeprägter Fassung hervortretende Idee, deutet Milič bereits an. Neben der eindringlichen Gewalt seiner echt evangelischen Predigt hebt Verf. hervor, daß Milič durch seine Seelsorge, durch seinen Liebesdienst in innerer Mission, „als Stadtmissionar der Armen und Gefangenen", wahrhaft Bewundernswerthes gewirkt hat, und führt als Beweis seiner erbarmenden und aufopfernden Sünderliebe die Thatsache an, daß er ganz allein 200 öffentliche Dirnen bekehrt und durch Gründung des Asyls „Jerusalem" ihre ganze



geistliche und leibliche Pflege auf sich genommen hat. Die durch Milič gewirkte mächtige und nachhaltige Erweckung in Prag hat Matthias von Janow vornehmlich als reformatorischer Schriftsteller in specifisch und zum Theil klar ausgeprägte reformatorische Bahnen gelenkt, und nicht blos die Schäden des damaligen Kirchenwesens aufgedeckt, sondern auch die Heilmittel dafür angezeigt. Verf. widmet diesem Manne das ganze 5. Capitel und bedauert nur, daß die Geschichte über sein Leben und Wirken auf theilweise höchst spärliche, unklare und zweideutige Nachrichten angewiesen ist. Er stellt nach den möglichen Erörterungen über Janow's Leben und Wirken zunächst fest, welche Schriften von demselben herrühren und welche nicht, betont als seine wichtigste Schrift und überhaupt als eins der denkwürdigsten Bücher, die jemals in Böhmen geschrieben sind, das Werk De regulis veteris et novi testamenti und theilt daraus den Hauptinhalt mit. In Janow lebt nicht der kühne Glaubensmuth eines Luther, aber der selbstverleugnende Glaubensgehorsam eines Tauler. Seine Mystik faßt den Christus für uns immer zugleich als den Christus in uns und confundirt durchaus Rechtfertigung und Heiligung; die Hauptpunkte jedoch, auf welche es bei der evangelischen Fassung der Erlangung des Heils ankommt, hat auch er schon: die ausschließliche Zurückführung alles Heils auf Gottes Gnadenwirksamkeit, der pelagianischen Selbsterlösungstheorie gegenüber, und die Verwerfung der Verdienstlichkeit äußerlicher religiöser Werke, dem Glauben und der ernsten Heiligung des Lebens gegenüber.

Nunmehr kommt Verf. zur Geschichte von Hus. Wir hören Cap. 6 von seiner Jugend und seinem Universitätsleben und erfahren, daß er als wohlunterrichteter, philosophisch und theologisch durchgebildeter Magister auf dem Höhepunkte der damaligen Wissenschaft stand. An logischer und dialektischer Schärfe mochten ihm Wenige gleichkommen; die ganze Kirchengeschichte ist ihm präsent; seine Werke, besonders die exegetischen, wimmeln von Citaten aus den Kirchenlehrern. Wir lernen ferner Cap. 7 Hus als hervorragenden evangelischen Prediger und treuen sittenreinen Seelsorger kennen. Sein geliebtes Bethlehem, dessen er noch im Kerker zu Constanz mit inniger Liebe und Fürsorge gedenkt,

ist die Geburtsstätte seiner evangelischen Erkenntniß und seines ganzen reformatorischen Wirkens geworden. Die Predigtweise von Hus charakterisirend, hebt Verf. hervor ihre Biblicität, das Hervortreten einer lebendigen, persönlichen Glaubensüberzeugung, die höchst populäre und doch nie in's Triviale verfallende Ausdrucksweise, die mit der Zeit alle wichtigeren Lehren der Kirche in die Kanzelvorträge hineinzieht und die Entstellung derselben im katholischen System ohne Scheu und Rückhalt aufdeckt. Hus' Predigtform ist stets die der Homilie; der Text ist sein Thema. Die Worte entschiedener Vorliebe für die Homilie gegenüber der thetischen Predigt, die Verf. bei dieser Gelegenheit ausspricht, enthalten viel Wahres, aber nicht blos Wahres. Zur seelsorgerischen Thätigkeit von Hus übergehend, nennt Verf. die fünf Hauptpflichten, die Hus für den Priester kennt: das Evangelium nach der Wahrheit zu predigen, unablässig für das Volk zu beten, die Sacramente umsonst zu spenden, in den heiligen Schriften fleißig zu studiren, Anderen ein gutes Beispiel zu geben. Mit Vorliebe und eingehend wird uns insonderheit von der ersten und fünften jener Pflichten aus Briefen und durch thatsächliche, hervorleuchtende Beispiele gezeigt, wie Hus dieselben nicht blos gelehrt, sondern auch erfüllt hat; wir sehen da in sein priesterliches Herz und erfahren seine wahrhaft hingebende Liebe zu seinen Beichtkindern auch in der Ferne bis an sein Lebensende. Hierauf erzählt uns Cap. 8 „Hus' erstes reformatorisches Auftreten". Von vornherein behauptet hier Verf. und beweist durch die ganze nachfolgende Darstellung die Grundlosigkeit der Behauptung auch neuerer gegnerischer Schriftsteller, daß die ganze hussitische Bewegung gleich von Anfang an eine wesentlich national-politische, resp. revolutionäre gewesen sei. Er gibt ferner zwar zu, daß die wycliffe'schen Schriften und Lehren den ersten Anstoß zu den großen religiösen und kirchlichen Kämpfen gegeben haben, aus welcher die böhmische Reformation in den zwei ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts hervorgegangen ist, leugnet aber, Böhringer gegenüber, nicht nur, daß Hus' erstes reformatorisches Auftreten direct und unmittelbar durch jene Schriften veranlaßt worden ist, sondern auch, daß der auffällig rasche und allgemeine Beifall, den das böhmische

Volk der Bewegung gespendet hat, auf unmittelbare Einwirkung jener Schriften zurückzuführen ist. Die Controverse, in die er sich hier mit Böhringer einläßt, macht eine Entscheidung schwer und ist deshalb am Ende eben nicht von sehr großer Bedeutung. Verf. sucht durch die einfache Erzählung der Thatsachen darzuthun, daß die hussitische Reformation durch eine Reihe von Vorgängen, welche nicht durch äußere Einflüsse hervorgerufen worden, sondern in ihrem eigenen Schooße entstanden sind, ihre Entstehung, Kraft und Ausdehnung gewonnen hat. Allerdings war der Universitätsbeschluß vom 28. Mai 1403, daß kein Mitglied der Universität einen von 45 angezogenen Artikeln aus Wycliffe's Schriften öffentlich oder insgeheim lehren und verbreiten dürfe, von hoher Wichtigkeit für die ganze Folgezeit: allein keiner der später an der Spitze der reformatorischen Bewegung stehenden Männer ist für die wycliffe'schen Sätze aufgetreten; auch Hus scheint damals weder schon im Geruch wycliffe'scher Ketzerei gestanden, noch auf auffällige Weise für jene 45 Sätze eingestanden zu sein. Wohl war ferner durch jenen Universitätsbeschluß zunächst die böhmische Partei geschlagen, und die Ausländer triumphirten: aber schon nach wenigen Monaten traten Verhältnisse ein, welche die ganze Sachlage völlig änderten. Die Gefangennahme Wenzel's durch Sigismund beschäftigte die Gemüther so, daß der Universitätsbeschluß bald wieder in Vergessenheit kam. Dagegen ertheilte der neue Erzbischof Zbynek (oder Zbinco) Zajik von Hasenburg dem Hus den doppelten Auftrag, er sollte Synodalprediger sein, und er sollte, wenn er einen kirchlichen Mißbrauch in Erfahrung brächte, ihm dies sofort anzeigen. Die durch diesen erzbischöflichen, also Seitens seiner rechtmäßigen kirchlichen Oberbehörde ergangenen Doppelauftrag hervorgerufene Thätigkeit Hussens sieht Verf. als den Anfang seines reformatorischen Auftretens und der reformatorischen Bewegung in Böhmen im eigentlichen Sinne des Wortes an. Und zwar bezeichnet er als den eigentlichen Anfangspunkt das Erscheinen der Schrift: De omni sanguine Christi glorificato, welche Schrift Hus zu seiner und des Erzbischofs Rechtfertigung verfaßte, nachdem er jenen ihm gewordenen Auftrag benutzt hatte, um den Erzbischof zur Abstellung des im höchsten Grade ärgerlichen, mit dem

heiligen Blut zu Wilsnack getriebenen Scandals zu bewegen. Daß diese Schrift aber rasch von bedeutendem Erfolge begleitet war, dazu trug allerdings vorzugsweise bei das Umsichgreifen des Wycliffismus in jenen Jahren, veranlaßt insonderheit durch den Magister Hieronymus, der uns an dieser Stelle zuerst vorgeführt wird mit seiner Lernbegierde, seiner gleichsam ihm angeborenen Wanderlust, seinem ritterlichen, nach Abenteuern strebenden Sinn („jeder Zoll ein Ritter!"), mit seinem entschiedenen Wycliffismus. Verf. gibt überhaupt zu, daß die weite Verbreitung des Wycliffismus in Böhmen und besonders in Prag Hus' reformatorischem Auftreten wesentlichen Vorschub geleistet; viel höher stellt er jedoch und zwar gewiß mit Recht, was Hus selbst daneben und auch abgesehen von seiner Predigtwirksamkeit durch seine academische Thätigkeit vollbracht hat.

Auch die böhmische Reformation mußte jedoch erfahren, daß niemals ohne energische Reaction des Alten ein Neues sich Bahn gebrochen hat. Die Darstellung dieser Kämpfe bringen die nächsten Capitel. Cap. 9 führt zunächst bis zum Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag im Jahre 1409. Hus' immer offenere, freiere und kühnere Angriffe änderten sein gutes Einvernehmen mit dem Erzbischof Zbynek, erfüllten die Prager Stadtgeistlichkeit mit grimmigem Haß und bewirkten schließlich seine Enthebung von dem Amte eines Synodalpredigers. Betreffs weiterer Forderungen, insonderheit der völligen Verbannung der wycliffe'schen Sätze auch Seitens der böhmischen Nation wurde der Erzbischof zunächst zur Nachgiebigkeit und zu Vermittelungsversuchen bewogen und zwar dadurch, daß von 1408 ab Wenzel in den Gang der Ereignisse mit eingreift. Bald aber traten Dinge ein, die das kleine Feuer zum großen Brande werden ließen. Verf. rechnet hierzu zuvörderst die Neutralitätsfrage. Wenzel hatte sich verpflichtet, für die Beschlüsse des auf das Jahr 1409 nach Pisa ausgeschriebenen Concils einzustehen und indessen in seinen Kronländern eine Neutralität hinsichtlich der beiden Päpste Gregor XII. und Benedict XIII. einzuhalten. Er stellte an die Prälaten und die Universität zu Prag das Ansinnen, der Neutralitätserklärung beizutreten. Hus und die böhmische Nation entschieden

sich den drei anderen Nationen und dem Clerus gegenüber für die Neutralität, und der Erzbischof untersagte in Folge dessen Hus als einem ungehorsamen Sohn der Kirche jede weitere Ausübung seines Predigtamts. Daß Hus dem Erzbischof den Gehorsam verweigerte und auf seinem Posten blieb, weist Verf. in Anbetracht der Verhältnisse als seine Pflicht gegen die Gemeinde nach. Der Erzbischof wagte Nichts gegen ihn vorzunehmen, hauptsächlich weil zu der Zeit der Stimmenstreit sich erneuerte. Diesen Streit anlangend, bezweifelt Verf., daß Hus den ersten Anstoß zu der Stimmenfrage gegeben, mindestens will er ihm daraus keinen Vorwurf machen. Ebenso weist er die Insinuation Höfler's zurück, daß die hussitische Partei in schnödem Undank gegen die Begründer der Universität blos von blindem, religiös gefärbtem, wesentlich national-politischem Parteihaß sich habe hinreißen lassen und den Stimmenstreit nur als Mittel benutzt habe, um einerseits in den ungestörten Alleinbesitz der akademischen Ehrenstellen zu gelangen und andererseits dem Wycliffismus freie Bahn zu verschaffen. Zwar kann Verf. nach sorgfältiger und gewissenhafter Prüfung der Quellen nicht leugnen, daß die böhmische Nation es klug, ja schlau angestellt, wenn sie gerade in jener Zeit die Abänderung des Stimmenverhältnisses verlangte, aber sie forderte das ihr von Rechtswegen Gebührende. Die Folgen dieser Abänderung waren allerdings ganz außerordentliche und unerwartete. Verf. spricht in der Kritik derselben die böhmische Nation von tadelnswerthen Extravaganzen nicht frei, tadelt aber noch mehr den thatsächlichen Ungehorsam der Ausländer gegen den königlichen Befehl. Er legt darauf die weltgeschichtlich bedeutsame Folge des Abzugs der Ausländer dar, den dadurch geweckten gewaltigen Haß Deutschlands gegen die Böhmen und namentlich gegen Hus und das Gelangen der bisher unterdrückten wycliffitischen Partei zur entschiedenen Herrschaft an der Universität, sowie ihres Führers Hus zum Gipfel seines Ansehens und Einflusses. Entschieden spricht er aber Hus von den Vorwürfen frei, welche man zu Constanz auf Anlaß jener secessio gegen ihn erhoben, und betont, daß Hus, ob er auch durchaus für die königliche Entscheidung in der Dreistimmenfrage eingetreten ist und sich derselben gefreut hat, doch den Abzug der

Deutschen nie gewollt, nie gebilligt hat. Im 10. Capitel finden wir dann „Hus auf dem Höhepunkte seiner Macht und seines Einflusses in Prag“ und erfahren „von den ersten Anfängen des Entscheidungskampfes“. Verf. muß hier Hus' allzuscharfe und nothwendiger Weise aufreizende und erbitternde Ausfälle gegen die auswärtigen Nationen tadeln und noch viel mehr die von seiner Partei mit ihm getriebene Menschenvergötterung, am meisten aber die von den weltlichen Gliedern der hussitischen Partei gegen den Clerus verübten Gewaltthätigkeiten. Das Gegengift immer heftigerer Verfolgung blieb nicht aus. Papst Alexander V. schleudert eine Bulle gegen die Böhmen und befiehlt darin dem Erzbischof, alle Ketzereien auszurotten. Der Widerspruch Seitens Hus' und seiner Sachwalter ist sowohl bei Alexander V. als bei Johann XXIII. vergeblich. Mit dem schwersten Geschütz fährt die Hierarchie vor, will die ketzerischen Schriften verbrennen, verbietet ihren Gegnern trotz aller ihrer Privilegien das Predigen in Capellen und hofft so mit einem Schlage der ihr verhaßten Bewegung Herr zu werden. Hus appellirt gegen diese Beschlüsse des Erzbischofs und der Synode an den Papst, der Erzbischof antwortet damit, daß er unter einem: Te Deum laudamus die eingelieferten Bücher Wycliffe's verbrennen läßt und Hus mit allen Unterzeichnern seiner Appellation mit dem Kirchenbann, ja bald darauf aus eigner Machtvollkommenheit Prag mit dem Interdicte belegt. Eine günstige Wirkung von Hus' Appellation wird bei dem bestechlichen Papst durch den langen Arm und die reiche Hand des Erzbischofs hintertrieben; Hus bleibt im Bann, und die tiefe Kluft zwischen der Hierarchie einerseits und der Universität nebst einem großen Theil des böhmischen Volks andrerseits wird zum unausfüllbaren Abgrund. „Hus im Bann; Sieg seiner Sache“, — so überschreibt überraschend Verf. das 11. Capitel. Die ganze hussitische Bewegung wäre unfehlbar schon im Keime erstickt worden, wenn die geistliche und weltliche Macht im deutschen Reiche damals jede in einer starken Hand gelegen wäre. Verf. weist das thatsächliche Gegentheil dieser Bedingung nach. Ein durch Wenzel's Einfluß zu Stande gekommenes, den Frieden hoffen lassendes Compromiß hebt der Erzbischof Zbynek eigenmächtig und einseitig wieder auf; er will darauf landflüchtig in das Heer der

Feinde seines Königs übergehen und stirbt auf dem Wege, „eine Fabel, ein Spott von ganz Böhmen!" Verf. setzt hinzu: „Offenb. Joh. 3, 16! Es sollte und mußte so kommen. Man kann den Finger einer höheren Hand gerade in dieser letzteren Thatsache nicht verkennen. Es mußte der böhmische Clerus zuerst, so zu sagen, förmlich Bankerott gemacht haben, ehe im böhmischen Volke die reformatorischen Grundsätze Hussens zu einer allgemeinen Anerkennung gelangen, in Leben und Wirksamkeit eintreten konnten." So läßt mit einer vollständigen moralischen Niederlage der Geistlichkeit Hus gegenüber Verf. den ersten Act in dem großen Drama der hussitischen Bewegung schließen. Wir hören dann von einigen kleineren, in jener Zeit (1410. 1411) verfaßten Schriften, in welchen Hus über sein bisheriges Verfahren sich zu rechtfertigen sucht und die Grundsätze, die ihn dabei leiteten, darlegt. Das 12. Capitel: „Hus und der Ablaßkrämer Wenzel Tiem in Prag" zeigt in treffendem Vergleich mit der ähnlichen Erscheinung der sächsischen Reformation, wie, als das erste Feuer verglommen und eine kurze Zeit der Ruhe eingetreten war, Hus' Gegner selbst den Brand wieder anfachten. Johann XXIII. sprach unter den furchtbarsten Formeln über seinen Feind, den König Ladislaus von Neapel, und dessen Anhänger den Bann aus, forderte unter Versprechung des reichsten Ablasses alle Gläubigen zum Kreuzzug wider seine Feinde auf und ernannte den Magister Wenzel Tiem für Prag und andere Diöcesen zu seinem Bevollmächtigten in dieser Angelegenheit. Verf. zeigt, wie Hus vor den entrüsteten Böhmen wider das nun in's Werk gesetzte schmähliche Ablaßwesen zeugen mußte und gezeugt hat. Durch seine Opposition wurde freilich ein solcher Sturm in Prag hervorgerufen, daß in Folge der Grausamkeit und Wortbrüchigkeit des Magistrats das Blut dreier jungen Märtyrer floß, und in den Hussiten jener schwärmerische Fanatismus wachgerufen wurde, der bald als ein Grundzug der hussitischen Bewegung offenbar ward. Hus selbst ist bis an sein Lebensende von diesem Fanatismus ganz frei geblieben, Hieronymus dagegen war sein eigentlicher Urheber und Leiter, der Karlstadt der hussischen Reformation. Wir hören aber Cap. 13: „Schärfere Scheidung der Parteien. Die Rathhaussynode. Päpstliches Interdict. Hus appellirt an Chri-

stus", daß der Ablaßstreit neben seinen traurigen auch erfreuliche, für den Fortgang der Reformationsbewegung sehr förderliche Folgen gehabt hat. Die Zahl der Anhänger von Hus vermehrte sich in's Ungeheure; das schändliche Treiben der Ablaßkrämer sagte ihnen, daß ihr Blut für eine gute Sache floß. Die Parteien an der Universität schieden sich schärfer. Viele laue Freunde wurden Feinde und „gingen wie die Krebse rückwärts". Verf. hebt unter Diesen Stanislaus von Znaim und Stephan Palec hervor, kann aber auch als im Feuer der Anfechtung bewährte treue Freunde nennen und schildern u. A. Johann von Reinstein, Jakob von Mies (Jacobellus), vor Allem Johann von Jessenic. Acht antihussitisch gesinnte Doctoren versuchen auf der Rathhaussynode (16. Juli 1412) die Annahme von sechs wider Wycliffe und Hus gerichteten Artikeln durchzusetzen, machen aber damit vollständig Fiasco. Voll Wuth darüber, und daß auch Wenzel sie nicht unterstützt, bewirken sie durch Bestechung und durch das ihrer schlechten Sache würdige Werkzeug Michael von Deutschbrod, gew. de Causis, beim Papst eine neue Bannbulle wider Hus. Nachstellungen gegen sein Leben bewogen Hus, Prag für einige Zeit zu verlassen. In die Zeit seiner Abwesenheit fällt die ewig denkwürdige That seiner Appellation an Christus (vgl. den Wortlaut derselben S. 283—285). Diese „heilige" Appellation verliest Hus, nach Prag zurückgekehrt, von der Kanzel herab, erregt dadurch den Zorn der Feinde noch mehr, und Cap. 14 sagt uns: „Hus entfernt sich nach vergeblichen Ausgleichungsversuchen von Prag." In den Verhandlungen zum Zweck der Ausgleichung findet Verf. richtig den vollen Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus; dieselben konnten deshalb auch zu keinem Resultat führen. Erbittert über den beständigen Unfrieden trifft Wenzel durch die Verbannung ihrer Stimmführer aus Prag die klerikale Partei mit einem schweren Schlage, tritt aber doch nicht entschieden für die hussitische Partei ein, so daß Hus (ebenso Hieronymus) zu seinem großen Schmerz Prag verlassen muß. Mehr als 1½ Jahr währt sein Exil; er verlebt es zuletzt und zumeist auf der Burg Krakowec bei Prag. Den größten Theil seiner unfreiwilligen Muße verwendet er hier auf schriftstellerische Thätigkeit, und

Digitized by Google

von diesen schriftstellerischen Producten redet Verf. jetzt. Er ist mit richtigem schriftstellerischen Blick und Geschick bisher an allen größeren Schriften von Hus vorübergegangen, und will nunmehr, wo mit dem Jahre 1413 Hus' reformatorische Thätigkeit ihren Abschluß findet und sein Martyrium anfängt, das in dieser Hinsicht Versäumte nachholen, weil nur auf diesem Wege wir einen vollkommen klaren Einblick in die Reihenfolge und den inneren Zusammenhang von Hus' großen reformatorischen Ideen gewinnen können. Verf. will durch die genaue und eingehende Darlegung dieser Schriften genügendes Material an die Hand geben, um das Gewicht der Anklagen und Beschuldigungen zu ermessen, die das, so zu sagen, die ganze Christenheit repräsentirende Concil zu Constanz gegen Hus und Hieronymus erhoben hat, und daß er diesen Zweck erfüllt, darüber vergl. S. 329 ff. 369. 374. 379. 386 ff. 401. 405. 415 f. Weniger aber ist er seiner andern Absicht treu geblieben, nämlich aus den Schriften diejenigen Mängel und Gebrechen der böhmischen Reformation aufzuzeigen, welche dieselbe mit innerer Nothwendigkeit gehindert haben, eine Reformation der ganzen Kirche herbeizuführen. Verf. schickt Cap. 15 ein Verzeichniß sämmtlicher Schriften von Hus voraus und will nun den Gedankengang der eigentlich reformatorischen Schriften einfach nach der Folge der Zeit, in der sie entstanden sind, wiedergeben, weil der Zeitfolge eine schöne Gedankenfolge zur Seite geht. Cap. 15 gibt uns dann zunächst den Inhalt der Schriften über die Zehnten, die Kirchengüter und die Gehorsamspflicht in Kirche und Staat an und weist nach, daß Hus' Grundsätze hierüber nicht revolutionär sind, daß vielmehr Sigismund und die anderen Weltlichen des Concils das schreiendste Unrecht gegen ihn begangen haben, indem sie hauptsächlich wegen dieser angeblich revolutionären Grundsätze in seine Verurtheilung einstimmten. Capitel 16 und 17 besprechen die Schrift: „Von der Kirche" und die damit zusammenhängenden: „gegen Palec", „gegen Stanislaus" und „gegen die acht Doctoren". Von ersterer als dem Hauptwerk Hussens, das, so zu sagen, eine Zusammenfassung aller seiner theologischen und speciell kirchlich-reformatorischen Ansichten enthält, gibt Verf. eine genaue und an den Wortlaut sich anschließende Inhaltsanzeige, und zwar behandelt

Cap. 16 den ersten Theil dieses Hauptwerks: Begriff der Kirche, deren Haupt und Glieder, Papst und Schlüsselgewalt; Cap. 17 den zweiten Theil, der das 1413 bei der Prager Synode eingereichte Gutachten der „acht Doctoren“ in den 3 Haupt-Differenzpunkten, in der Lehre von der Schrift, vom Glauben und vom Gehorsam widerlegt. Zur Kritik der von Hus angestrebten und durch die sächsische Reformation in's Leben gerufenen Verfassungsform der Kirche bemerkt Verf., daß er die Schattenseiten dieser Form gar wohl erkenne, daß aber der Riesenbau der römischen Hierarchie in seinen Grundfesten nur erschüttert werden konnte, wenn die weltliche Obrigkeit den wahrhaft reformatorisch gesinnten Männern und Völkern ihren starken Arm lieh. Verf. erkennt, dem Hus' Ideen über die Kirche und deren Verfassung für scandalös erklärenden Concil gegenüber, in diesen Ideen die ersten Lichtstrahlen der Morgenröthe der Neuzeit und bewundert die Kühnheit eines Geistes, welcher selbst Angesichts eines gewissen Scheiterhaufens die mit Füßen getretenen Rechte der Laienwelt geltend zu machen gewagt hat. Bei Besprechung des 2. Theils des Werks: „Von der Kirche“ hebt Verf. insonderheit hervor, wie für Hus die Schrift und keine menschliche Autorität die alleinige vollkommene und untrügliche Richterin in allen Fragen des Glaubens, des religiösen und kirchlichen Lebens ist. Hus ist als Märtyrer für die Schriftwahrheit gestorben, aber die Consequenzen, welche er daraus für die Lehr- und Lebensgestaltung der Kirche hätte ziehen sollen, hat er nur im Allgemeinen, nicht aber im Einzelnen gezogen. Hus stimmt allen im apostolischen, nicänischen und athanasianischen Glaubensbekenntnisse enthaltenen Lehrbestimmungen ohne Rückhalt bei, ebenso harmonirt er in der Hamartologie mit der Schrift- und älteren Kirchenlehre. Auch seine Prädestinationslehre fällt keineswegs unter die Kategorie der von der Synode zu Oranges verworfenen, sie hält sich vielmehr in den von der heiligen Schrift gezogenen Schranken. Er steht ganz entschieden auf dem Grunde der evangelisch-protestantischen Rechtfertigungstheorie. Wie weit sich Hus in den auf das praktische Leben in der Kirche sich beziehenden Fragen mit dem Bestehenden in Widerspruch gesetzt hat, darüber geben seine Schriften nicht allen gewünschten Aufschluß. Betreffs

der Lehre von der Verehrung der Maria und der Heiligen, sowie von den letzten Dingen, vom Fegefeuer, den Suffragien und Exequien ist er nicht völlig im Irrthum stecken geblieben, aber zum Sieg der Wahrheit ist es bei ihm auch nicht gekommen.

Nach diesem literaturhistorischen Excurs wendet sich der Verfasser wieder der thatsächlichen Geschichte zu, um Hus auf seinem letzten Gange nach Constanz in die Kerker der Dominikanerinsel und der Burg Gottlieben, vor das Concil, und auf den Brühl zu geleiten. Im 18. Capitel entschließt sich Hus, zum Concil nach Constanz zu reisen, und trifft seine Vorbereitungen dazu. Aus seinen Briefen aus jener Zeit erfahren wir, wie die Seele des Helden von Ahnungen seines nahen Endes erfüllt und er bereit ist zum Sterben um Christi willen. Zwar ernstlich gewarnt vor Sigismund's Treulosigkeit, doch von der Gerechtigkeit seiner Sache fest überzeugt, und ob auch in den Tod hinein, nur aus der unerträglichen Verborgenheit hervorzugehen verlangend, weist Hus die Einladung des Königs zum Concil nicht ab. In Prag verschafft er sich von seinen nächsten kirchlichen Oberen ein Zeugniß seiner Rechtgläubigkeit, erreicht auch vom Erzbischof eine ähnliche Erklärung und schreibt eine Widerlegung der „Depositionen", in welchen seine Gegner die auf dem Concil wider ihn vorzubringenden Anklagen zusammenzustellen sich beeilt hatten. Den zum Theil sehr gereizten Ton dieser Widerlegung (S. 436—441) will Verfasser nicht rechtfertigen, weist aber zu seiner Entschuldigung auf die raffinirte Bosheit seiner Gegner wider ihn und auf ihren festen Entschluß, unter allen Umständen ihn zu vernichten, hin. Zum Zeugniß, daß Hus die Fassung und Ruhe des Geistes sich erhalten hat, welche dem Glauben und guten Gewissen noch Angesichts eines gewissen, schmerzvollen Todes eigen ist, werden wir an sein Testament erinnert, und das herrliche Abschiedsschreiben wird uns mitgetheilt, das er am Tage seiner Abreise von Böhmen (10. October 1414) an seine böhmischen Freunde gerichtet hat. Die Reise nach Constanz erzählt das 19. Capitel. Wir hören von dem feierlichen, auch die untersten Schichten des Volks tief ergreifenden Abschiede, von Hus' sehr ansehnlicher Begleitung und der wohlwollenden Aufnahme, die er auf der ganzen Reise findet, bis er am 3. November 1414

in Constanz anlangt. Betreffs des Concils beschränkt sich Verfasser ganz richtig auf die der Unterdrückung der wycliffe'schen und hussitischen Häresie zugewandte, ungerechte und grausame Thätigkeit und folgt in der Darstellung derselben einfach dem geschichtlichen Gange der Ereignisse. Zuerst wird erwähnt, wie der Papst dem Hus unbedingte Sicherheit in Constanz versprochen! In der darauf folgenden sehr entschiedenen und doch wahrheitsliebenden, nach allen Seiten gerechten Kritik des Geleitsbriefes gibt Verfasser zu, daß derselbe Hus nicht gegen eine eventuelle Verurtheilung wegen Ketzerei zu schützen die Kraft hatte, muß es aber für eine offene, grobe Verletzung des sicheren Geleits erklären, ungerecht und grausam von Seiten des Concils, unwürdig und entehrend für Sigismund, daß man Hus, bevor er noch irgend einer Häresie überwiesen war, auf den bloßen ungegründeten Verdacht hin, daß er entfliehen könnte, seiner Freiheit beraubt und in einen abscheulichen Kerker geworfen, überhaupt so behandelt hat, daß auch ohne Scheiterhaufen er beinahe um's Leben gekommen wäre. Die Geschichte dieser Gefangennehmung wird uns S. 460 ff. einfach und treu nach dem Berichte des Augenzeugen Mladenowic erzählt. Hus ward und blieb gefangen trotz des heftigen Zornes Johann's von Chlum darüber, daß man unter einem so „niederträchtigen Vorwande" ihn gefangen genommen, trotz aller Gegenmaßregeln, die dieser ohne Wanken bis an den Tod des Märthers ihm treu zur Seite stehende Vertheidiger versucht hat. — Das 20. Capitel zeigt uns „Hus im Kerker zu Constanz". Der Kerker stieß unmittelbar an eine Kloake an! Mit dieser Rohheit verband das Concil die schmähliche Rechtsverletzung, daß es Hus einen Vertheidiger verweigerte. Er wird mit einer Menge von Privatverhören gequält und schreibt eine ruhige und würdige Widerlegung 41 ihm vorgelegter Klageartikel. Die Flucht Johann's XXIII. verwandelt, statt ihm Frucht zu bringen, seine erste, verhältnißmäßig noch erträgliche Haft in die wahrhaft empörende und unmenschliche auf der Burg Gottlieben. Aus den hier und in der ersten Gefangenschaft geschriebenen Briefen gibt Verfasser eine treffliche Charakteristik seines Helden. Er schildert seine bewundernswürdige Geduld und herzliche Dankbarkeit auch für die geringsten Wohlthaten.

Klagetöne läßt seine Seele selten vernehmen, wider seine Feinde nur Anfangs hin und wieder ein bitteres Wort, je länger aber, je milder und versöhnlicher wird er gegen sie, und zuletzt bittet Hus, der Verfolgte, Palec, seinen Verfolger, nachdem er ihn zu seinem Beichtiger gewählt, auf solche Weise um Verzeihung, daß Beide mit einander weinen müssen. Nur sein Leib ist in der Gewalt der Feinde, sein Geist weilt in seinem geliebten Böhmen; er zeigt sich als ein Muster sorgfältiger Hirtentreue und Liebe, wie sie nur bei einem von der Liebe Christi ganz durchdrungenen Priester Gottes gefunden werden kann. Trotz aller Enttäuschung und schwerster Leiden ist er voll guter Zuversicht für seine Person und Sache und voll freudiger Hoffnung für das von ihm begonnene Reformationswerk. Das 21. Capitel: „Hus und das Concil; Hieronymus' Gefangennehmung" begründet zunächst insonderheit mit der nach Constanz berichteten mächtigen Erregung in Böhmen und Mähren und mit den von dort eingehenden energischen Petitionen zu Gunsten des Märtyrers die Absicht des Concils, in Hus' Sache nicht allzurasch vorzugehen, und erzählt mehrfache Versuche, Hus zum Widerruf zu bewegen. Wir hören dann S. 502 bis 507 Näheres über die neue grausame That des Concils, die Gefangennehmung des Hieronymus. Endlich wird ein öffentliches Verhör dem Concil abgezwungen, und Cap. 22 zeigt uns „Hus vor dem Concil". Die Absicht der Väter, noch vor Anhörung des Angeklagten die aus seinen Schriften gezogenen Artikel verdammen zu lassen, wird auf die Bitte des Königs nicht ausgeführt. Hus wird in drei Sitzungen ausführlich verhört und über alle Anklagepunkte — Verfasser theilt sie und Hus' Antwort darauf mit — gehört, aber er wurde nicht besiegt und doch — verbrannt! Seine Verurtheilung stand ja von vornherein fest. Es thut bitter weh, wenn man wegen zum Theil ganz geringfügiger Dinge solch peinliches Verhör und Ketzergericht sieht, wenn, statt der Vertheidigung Ohr und Herz zu öffnen, Spott und Hohn auf den Angeklagten gehäuft wird, wenn nicht Consequenz, sondern Hartnäckigkeit und Frevel gegen ihn in die Schranken treten! Welche Knechtschaft, welche Verblendung des verknöcherten Glaubens an den kirchlichen Buchstaben! — Im 23. Capitel endlich begleitet Verfasser seinen

Helden auf seinem Gange zum Scheiterhaufen auf den Brühl bei Constanz. Die Verurtheilung war nicht gleich dem letzten Verhör gefolgt. Das Concil hatte noch durch mehrere Schreckschüsse, insonderheit durch die Verbrennung seiner Schriften (24. Juni), seine Standhaftigkeit zu erschüttern, und noch am 1. und 5. Juli amtlich und feierlich ihn zum Widerruf zu bewegen gesucht. Samstag, den 6. Juli, bei der 15. Generalsession in der Kathedralkirche, wird dann zuerst vom Bischof von Lodi über Röm. 6, 6 eine Predigt gehalten, die mit den charakteristischen Worten an den König schließt: „„Diese heilige Arbeit" — die Ketzereien und zumal diesen verstockten Ketzer da zu zerstören — „ist dir, o glorreicher Fürst, gelassen und kommt dir zu, als dem gegeben ist das Principat der Gerechtigkeit. Und dafür hast du dir aus dem Munde der Kinder und Säuglinge ein Lob zugerichtet, und immerwährendes Lob wird dir gesungen werden, daß du solche Feinde und Rächer des Glaubens zerstörst. Dazu gebe dir glücklichen Erfolg Jesus Christus, gelobet in Ewigkeit. Amen!" Es ist ein Jammer, daß solche Worte je auf einer christlichen Kanzel von einem Kirchenfürsten gesprochen worden sind! — Darauf werden sämmtliche Anklagepunkte vorgelesen, darunter auch der ob seiner „Albernheit" charakteristische: „Hus habe bei einer Disputation behauptet, es seien mehr als drei Personen in der Gottheit, und er selbst, Hus, sei die vierte. Hus' Antwort und Berufung auf sein sicheres Geleit jagt Sigismund starke Schamröthe in's Gesicht. Nach Anhörung des Todesurtheils betet Hus, daß Gott seinen Feinden vergeben möge, und über diesen Worten „schauten ihn Viele verächtlich an und verlachten ihn, besonders die Bischöfe"!! Wir übergehen die letzte, ergreifend geschilderte Scene der Degradation und Verbrennung (S. 542—549), bemerken nur, daß auch nach dem Verfasser die Doppeläußerung von der sancta simplicitas und von dem Schwan im Verhältniß zur Gans jedes historischen Grundes entbehrt, und erwähnen noch die schönen Worte des Verfassers: „Gerade auf deutscher Erde und auf der Grenzscheide zwischen der nachmals reformirten Schweiz und dem lutherischen Schwaben und Sachsen ist Hus verbrannt. — In Hus waren in Wahrheit die Gegensätze, welche die Kirche der Refor-

mation später in zwei große Hälften getrennt haben, — — in einer großen und wunderbaren Union, in der Union der glaubenskräftigen und opferwilligen, demüthigen Liebe vereinigt."

Verfasser fügt noch ein 24. Capitel: „Das Concil und Hieronymus" und ein 25ftes: „Das Concil und die Böhmen" hinzu, um zu zeigen, wie das Concil auf das Bitterste getäuscht worden ist, wenn es meinte, der Hydra der böhmischen Ketzerei durch das Abschlagen ihres Hauptes den Todesstoß gegeben zu haben. Den förmlichen und feierlichen Widerruf des Hieronymus will Verfasser in keiner Weise beschönigen, doch weist er auf den Ausgang hin. „Hieronymus hat, wie einst der Apostel Petrus, — — thatsächlich und wissentlich seinen Herrn und die Wahrheit verleugnet, aber er ist von seinem schweren und tiefen Fall, wie derselbe Petrus, wieder aufgestanden. Die Wunde seines gebrochenen und seines verletzten Herzens ist ihm wieder geheilt worden und zwar auf eine ihn höchst ehrende Weise." Ueber Hieronymus' letzte Schicksale folgt Verfasser besonders dem Briefe des florentinischen Geschichtschreibers Poggio Bracciolini, der, obschon kein Ketzer, voll Bewunderung für den Ketzer und Märthyrer ist. Die hauptsächlichsten Klageartikel werden uns genannt und in noch höherem Grade, als die gegen Hus geltend gemachten, als ein Denkmal der Schande für das Concil mit vollem Recht bezeichnet. Die Antwort des Hieronymus ist meisterhaft und glänzend. Die Verurtheilung geschieht in der 21. Generalsession. Derselbe Bischof von Lodi hält die Predigt, die das non plus ultra von Verblendung eines Ketzerrichters ist. Die Glaubwürdigkeit der bekannten Prophezeiung auf die Reformation durch Luther meint Verfasser in Zweifel ziehen zu dürfen.

Verfasser hält dafür, in dem Briefe Poggio's sei die Ansicht eines großen Theils der Concilsmitglieder zum Ausdruck gekommen, daß man auf dem Concil selbst, so stolz und siegesgewiß es auch bisher aufgetreten war und auch nachher noch auftrat, doch ein Gefühl der großen moralischen Niederlage verspürte, welche es sich durch seine doppelte Blutthat in den Augen aller Edeldenkenden zugezogen hatte. Das nachherige Verhalten der Böhmen fügte zu der moralischen die vollständige physische Niederlage des

Concils hinzu. Tief bedauert es Verfasser freilich, daß die Geschichte der böhmischen Reformation eigentlich mit dem Tode ihrer Begründer oder wenigstens wenige Jahre nachher abgebrochen werden muß, weil sie von dieser Zeit je länger je mehr den Charakter einer politischen Revolution annimmt. Zwar hält er als Wahrheit fest und bezeichnet es als den wesentlichen Unterschied des Hussitismus von anderen Revolutionen, daß der religiöse Factor niemals aufgehört hat, in ihm wirksam zu sein; gleichwohl muß er aber den ganzen Complex der Begebenheiten, die sich nach Hus' Tode in Böhmen ereignet haben, unter die Kategorie der „revolutionären" Erscheinungen stellen und nicht unter die der „reformatorischen". Verfasser meint deshalb ganz richtig, seiner Aufgabe genügt zu haben, wenn er zum Schlusse (S. 575 bis 588) nur noch einen kurzen Ueberblick über die nächsten Folgen gibt, welche die Verurtheilung des Hus und Hieronymus in Böhmen hervorgebracht hat. — —

Die Nothwendigkeit der Reformation in ihrem Beginn und in ihrer Vollendung auf's Neue zu Herzen führen, die Ueberzeugung stärken, daß der evangelische Glaube ein theures, unveräußerliches Kleinod der Kirche ist, das will und kann diese Monographie. Bringen wir dem Verfasser unseren Dank; den Segen, an dem Alles gelegen ist, daß es ausrichte, wozu es gesandt ist, wolle Gott seinem Buche geben!

Richter, Archidiakonus in Luckau.

4.

Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient. Von **D. G. L. Hahn**, a.-o. Prof. der Theologie an der K. Universität zu Breslau. Breslau, Morgenstern. 1864. VIII u. 416 SS. (mit dem reichhaltigen Namen- und Sachregister 447 SS.).

„Während es über die Entwicklung der Lehre von der Taufe und vom heiligen Abendmahl bereits mehrere sehr tüchtige Monographieen gibt, sind über die Geschichte der christlichen Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen wohl schon manche anerkennenswerthe Vorarbeiten vorhanden, bisher ist jedoch dieselbe noch nicht allseitig zum Gegenstande gründlicher Behandlung gemacht worden.“ Mit diesen Worten leitet Verfasser selbst seine dogmengeschichtliche Monographie ein. Und wirklich hat Steitz in dem vom Verfasser selbst als Vorarbeit (die aber mehr denn Vorarbeit genannt zu werden verdient) citirten Artikel der Herzog'schen Encyklopädie (XIII, 228 bis 286) über die Sacramente als das seines Wissens neueste einschlägige Werk nur Glöckler, Die Sacramente der christlichen Kirche, theoretisch dargestellt, vom Jahr 1832, anzuführen gewußt. Während die Taufe das classische Werk von Höfling, das Abendmahl das von Ebrard und bezüglich der älteren Entwicklung in der griechischen Kirche die Steitz'schen Artikel in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, bezüglich der Messe und Transsubstantiation die in der Herzog'schen Encyklopädie, aufzuweisen haben, auch das römische Bußsacrament sich einer monographischen Bearbeitung wiederum von Steitz, der sich im Gebiete der Sacramente ganz ansässig gemacht hat, im Jahre 1854 schon erfreuen durfte, ist die monographische dogmenhistorische Behandlung der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen in bedauerlicher und auffallender Weise zurückgeblieben. Ist es sonach schon darum ein

aller Anerkennung würdiges Verdienst von Hahn, daß er es unternommen hat, mit seinem Werke eine nicht blos in der gangbaren Redensart, sondern in der Wirklichkeit vorhandene „Lücke" in der dogmenhistorischen Literatur auszufüllen, so war er zur Ausführung seines Unternehmens in besonderem Maße durch seine reiche Belesenheit und vertraute Bekanntschaft mit der ganzen, in unserer Zeit nicht eben häufig eingehend studirten, scholastischen Literatur befähigt. Zwar hat er sich für seine Aufgabe beschränkte Grenzen gesteckt, indem er einerseits die Lehrentwicklung der morgenländischen Kirche nur nebenbei behandeln will und so gut wie ausgeschlossen hat, andererseits auch die Entwicklung in der Lehre der abendländischen Kirche nur bis zum Concile von Trient fortführte und vor dem Reformationszeitalter, das auch für die Entwicklung des Sacramentsbegriffes eine Epoche bildete, Halt gemacht hat. Aber in beiden Beziehungen hat er offenbar Recht, wenn er es „angemessener gefunden hat, sich jetzt zu beschränken", um die vorangehende morgenländische und die nachfolgende abendländische Entwicklung, die doch ein selbständiges geschlossenes Ganze bilden müssen, weiteren Untersuchungen vorzubehalten. Wenn also für die gelehrte Welt nur die Wahl übrig blieb, entweder dieses große Bruchstück der geschichtlichen Entwicklung der Sacramentslehre oder auf lange Jahre hinaus gar nichts zu erhalten, so werden wir dem Herrn Verfasser nur Dank wissen, daß er sich entschlossen hat, das Fragment uns vorzulegen, wenn wir auch den Wunsch für uns nicht unterdrücken können und ihm für den Gang seiner Studien mit auf den Weg geben möchten, daß ihm noch gelingen möge, durch freilich „sehr zeitraubende Untersuchungen" zu vollenden, was er angefangen. Wir werden uns sonach mit dieser Abschlagszahlung zufrieden und dem Verfasser auch hinsichtlich der Anordnung seines Stoffes unbestritten Recht geben müssen, wenn er sagt (S. 2): „Was die Anlage unseres Werkes betrifft, so schwankten wir anfangs, ob wir nicht das Ganze unserer Darstellung nach verschiedenen Perioden ordnen müßten. Allein nachdem wir mit dem Stoffe näher bekannt geworden, erschien uns diese Eintheilung minder zweckmäßig, als die von uns gewählte. Denn bei genauerer Ansicht lassen sich während des ganzen großen Zeitraums, mit welchem unsere Dar-

stellung sich beschäftigt, verschiedene Stadien der Entwicklung unserer Lehre, wenn wir diese im Ganzen in's Auge fassen, gar nicht unterscheiden. Zwar war gewiß Hugo von St. Victor und nicht minder Petrus Lombardus für die Entwicklung unserer Lehre epochemachend. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß, wie bereits angedeutet, erst mit diesen beiden Männern unsere Lehre in den Kreis der eigentlichen Dogmen hineintrat, während die vorangegangene Zeit nur das Material zubereitete und die allgemeinsten Elemente der Lehre entwickelte. Dazu kommt, daß bei einer Eintheilung des Werks nach der Zeit dieselben Fragen an verschiedenen Orten hätten besprochen werden müssen und so der Stoff unnöthigerweise zersplittert worden wäre. Aus diesen Gründen entschlossen wir uns, die verschiedenen in unserem Werke zu besprechenden Materien abgesondert zu behandeln, und nur innerhalb der einzelnen Abschnitte die Zeitordnung walten zu lassen, wobei uns möglich wurde, das Zusammengehörige im Zusammenhange zu behandeln, und dem Ganzen, wie wir glauben, eine gewisse Uebersichtlichkeit zu geben, ohne daß wir nöthig hatten, dieselben Sachen öfters zur Sprache zu bringen."

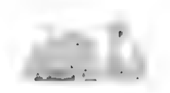
Müssen wir diesen Gesichtspunkt vollkommen anerkennen und der Sachordnung vor der Zeitordnung den Vorzug geben, so sehen wir uns leider nicht in dem Falle, der Ausführung gleiches Lob zu zollen. Nach unserem Dafürhalten, wie es sich aus dem Studium des Buches ergeben hat, hätte die Sachordnung noch in strengerer Weise maßgebend sein dürfen, so daß wirklich die Sache, nicht Reflexionen über die Sache die Eintheilungsgründe abgegeben hätten. Durch das ganze Buch zieht sich die Entwicklung der Sacramente im Allgemeinen, aber so, daß bei jedem einzelnen unten näher namhaft zu machenden Abschnitte immer wieder die Reihe der einzelnen Sacramente wiederkehrt, was den doppelten Nachtheil hat, den der Verfasser im großen Ganzen der Anordnung hat vermeiden wollen, daß Zusammengehöriges zerstückelt und daß dieselben Sachen öfters zur Sprache gebracht werden. Das Buch hätte, glauben wir, an Uebersichtlichkeit gewonnen, wenn zuerst in einem allgemeinen Theil alles die Entwicklung der Sacramente im Allgemeinen Betreffende wäre zusammengestellt worden, worauf dann

in besonderen Theilen die einzelnen Sacramente nach allen nöthigen Gesichtspunkten, die sich aber, wie sich zeigen wird, vielfach hätten vereinfachen lassen, zur Darstellung gekommen wären. So aber, wie es jetzt vorliegt, leidet das Buch an einer ermüdenden Anzahl von Wiederholungen, indem einzelne Punkte später in einer Ausführlichkeit zur Sprache gebracht werden, wie wenn sie vorher noch nicht vorgekommen wären, statt daß eine einfache Verweisung wenigstens genügt hätte. In dieser Weise erfüllt es wohl seinen Zweck zum Nachschlagen, aber das Studium desselben im Zusammenhang erhält etwas Peinliches und Unerquickliches.

Es ist an uns, dieses Urtheil durch eine Reihe von Beispielen zu erhärten. Die augustinische Auffassung der Sacramente als verba visibilia, als visibile invisibilis sacrificii sacramentum, als invisibilis gratiae invisibilia sacramenta wird zweimal ausführlich abgehandelt, S. 10. 11 und S. 361. Sein Gesichtspunkt: si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent, kommt im zweiten Abschnitte beim Begriffe des Sacraments S. 11 und im siebenten Abschnitte bei den Bestandtheilen der Sacramente S. 137 zur Sprache. Seine Erklärung in serm. 292: »quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem« kommt wörtlich gleich als Quellencitat vor in der Anm. 12 von S. 11 und in der Anm. 12 von S. 279. Ebenso die Stelle aus Tract. in Joannis Ev.: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, die sich wörtlich gleich in S. 12, Anm. 16 und S. 140, Anm. 40 vorfindet. Der Gesichtspunkt des Thomas, daß in den Sacramenten von einem signum rei sacrae die Rede sei in quantum est sanctificans homines, ist S. 21 und S. 135 abgehandelt. Die Unterscheidung des Lombarden in Beziehung auf diese signa zwischen s. naturalia und s. data, welches die Elemente der Sacramente seien, findet sich zweimal, S. 17 und S. 136. Auf die Nothwendigkeit dieser sichtbaren Zeichen, wie sie aus der Schwachheit des Menschen folge (cum infirmus sit homo constans ex corpore et spiritu), kommt die Rede S. 35 Anm. 5. 137. 142. 365. Daß die Ein-

setzung durch Christum für wesentlich erklärt und auf die Unterscheidung von creator, salvator und dispensator gegründet worden, findet sich auf S. 16 von Hugo von St. Victor und wieder S. 155. 157 von Thomas, Bonaventura, Scotus, und abermals kehrt die Frage nach der Einsetzung der Sacramente bei den vorchristlichen Sacramenten wieder" S. 48. 159. 165. Daß die Ehe in statu innocentiae non in remedium gegeben gewesen sei, sondern in officium, wird S. 40 Anm. 23 als Anschauung von Thomas, S. 156 vom Lombarden und S. 357 von Biel berichtet. Ob die Ehe von Ungläubigen ein Sacrament sei, wird S. 127 und S. 177 geradezu mit entgegengesetzter Entscheidung besprochen; daß die zweite Ehe des sacramentlichen Charakters entbehre, ist S. 130 und 260 zu lesen; daß die Ehe zu den nicht wiederholbaren Sacramenten gehöre, S. 265. 273. 375; ebenso S. 129 u. 294, daß die copula carnalis zum vollen Bestande des Sacramentes nöthig sei. Daß in der ältesten Kirche als Inhaber der Schlüsselgewalt, sonach als Minister dessen, was man später Sacrament der Buße nannte, die ganze Gemeinde gegolten habe, wird S. 179 und 183 ausgeführt, an beiden Stellen unter Berufung auf Tertull. De pudicitia cap. 22. Apolog. 39. Euseb. h. e. V, 2, 15, und zwar leider beide Male, ohne daß die entscheidende Stelle selbst zum Abdruck gekommen wäre, was doch gewiß bei diesem höchst wichtigen Punkte zu wünschen war. Daß die Verwaltung des Sacraments der Krankensalbung in älteren Zeiten allen Christen ohne Unterschied gestattet war, findet sich S. 180 und S. 190, wo in der Anmerkung S. 74 nun doch wirklich die S. 180 schon angeführten Quellenstellen zum Theil wenigstens ausgeschrieben sind, z. B. von Innocenz I.: sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod (sic!) ab episcopo confectum non solum sacerdotibus sed omnibus uti Christianis licet in sua aut in suorum necessitate ungendum. Von vorangehender Weihung der Sacramentselemente ist S. 216 u. 232 geredet. Von der doppelten Chrismation im Fall der Gegentaufe, wobei die zweite mit Handauflegung dem Bischofe (worüber s. S. 83. 194. 235) vorbehalten ward, redet S. 191 und dann wieder S. 195, wo wir erfahren, daß diese Sitte ohne Zweifel vom

Papste Sylvester I. eingeführt, und S. 197, wo wir entnehmen können, daß sie in der griechischen Kirche nicht angenommen wurde; daß das Chrisma überhaupt nur auf kirchlicher, nicht auf göttlicher Einsetzung beruhen solle, erfahren wir S. 209 und S. 216. Daß bei den Sacramenten Empfänger und Minister nicht dieselbe Person sein können, daß also z. B. Niemand sich selber taufen dürfe, können wir S. 145 Anm. 10 und wieder S. 232 Anm. 78 finden, aus welch letzterer Seite wir gelegentlich alsbald anzuführen nicht verfehlen wollen, wie man sich zu diesem Kanon hinsichtlich des Sacraments der Eucharistie stellte. Die Ausnahme, die hier statuirt werden mußte, wurde einfach damit begründet, daß nach der strengen Lehre der Scholastik dieses Sacrament nicht erst durch den Empfang, sondern schon durch die Consecration zu Stande kommt — eine Bemerkung, die ihrerseits wieder auch schon S. 148 bei den Bestandtheilen der Sacramente zur Entwicklung gekommen war. Daß die Taufe nicht blos durch Ketzer (worüber gleichfalls an zwei Stellen nachzusehen ist, S. 174 f. u. 362), sondern auch durch Ungetaufte, Juden und Heiden zulässig sei, darüber wird an drei verschiedenen Stellen gehandelt, S. 174 Anm. 8, S. 177, S. 233 Anm. 85—87. An der letztangeführten Stelle kommt in einem eigenen Abschnitte das Verhältniß des Ministers zur Kirche zur Sprache und unter den Bedingungen, unter denen die Sacramente zu Stande kommen, finden sich die den Minister der Sacramente betreffenden Stücke in diesem zehnten Abschnitte; offenbar aber wären diese Punkte besser zusammenverarbeitet worden mit dem neunten Abschnitte, der von dem Minister der einzelnen Sacramente handelt, wo weiterhin der zwölfte Abschnitt: Entstehen und Bedingung der sacramentlichen Wirkung, zum großen Theile mit der dritten Unterabtheilung des eben angeführten zehnten Abschnittes, mit den den Empfänger der Sacramente betreffenden Stücken zusammenfällt. So aber kommt die augustinische Ansicht über die Abhängigkeit der Sacramentswirkung vom Empfänger S. 280 und S. 362 zur Sprache; die Frage über die Abhängigkeit des Sacramentes von der sittlich-religiösen Beschaffenheit des Ministers wird zweimal abgehandelt, S. 242 u. S. 368; das Verhältniß des Ministers zum Sacrament überhaupt S. 217 u.



381; die nähere Erklärung der für ihn bei der Sacramentsverwaltung nothwendigen intentio S. 221 ff. und S. 383; der Unterschied des opus operantis und opus operatum S. 65. 372 f. 395; die Auffassung der Sacramente als Gefäße der Gnade S. 369. 384.

Ganz besonders unglücklich aber ist der Verfasser gewesen in der Abgrenzung der beiden Abschnitte: »VI. Die christlichen Sacramente« und »XI. Wirkung der Sacramente«, wo es sich um das Verhältniß der sieben katholischen Sacramente zu einander handelt. Zum Interessantesten im Buch gehört ohne Zweifel eben die Partie über die Siebenzahl der Sacramente. Nach der ausführlichen Auseinandersetzung von S. 101 an, daß die Zahl der Sacramente auch noch im Mittelalter eine unbestimmte gewesen, daß Rabanus Maurus und Paschasius Radbertus 4, oder wenn man will nur 2 Sacramente (baptismus — chrisma und corpus — sanguis) zählen, Damianus 12, Lanfranc 4, Hildebert von Tours 9, Abälard 5, die Synode von Rheims 1049 und Leo IX. 8, daß Bernhard von Clairvaux von vielen rede und 10 nenne, daß (womit auch Steitz übereinstimmt [a])) die dem Otto von Bamberg zugeschriebene Siebenzahl wohl auf Rechnung seines Biographen zu setzen ist, — folgt S. 107 f. die Darlegung, „daß für den wahren Urheber derselben mit aller Wahrscheinlichkeit Petrus Lombardus zu halten" sei. Als wahrscheinlich bezeichnet S. 112 der Verfasser, „daß der Lombarde diejenigen in die Zahl der Sacramente aufnahm, für welche sich zufällig die meisten damals als Autoritäten geltenden Männer ausgesprochen hatten, und in Bezug auf welche daher am meisten Widerspruch zu fürchten war. Durch welche Autoritäten er sich gerade hat bestimmen lassen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, doch dürfte die Vermuthung nicht zu verwerfen sein, daß er die Ansichten des Abälard, des Hugo von St. Victor und Robert Pulleyn über die Zahl der Sacramente mit einander verglichen und so seine eigene sich gebildet habe. Sehen wir näm-

a) Herzog's Encykl. XIII, 243 Anm. Vergl. Hagenbach S. 453, § 189, Anm. 4. Neander, Allg. Gesch. der christl. Religion u. Kirche (Gotha 1856) II, 2. S. 511 a. Anm. 10. Münscher II, 1. 190. Baur, Dogmengeschichte II, 65. 66.

Digitized by Google

lich genauer zu, was diese Drei über die Zahl der Sacramente sagen, so finden wir nicht nur, daß sie alle Drei nur solche Sacramente nennen, die zur Siebenzahl gehören, sondern auch, daß sie alle Drei einander zur Siebenzahl ergänzen, so daß, was dem Einen an dieser Zahl fehlt, von den beiden Andern hinzugefügt wird. Während sie alle Drei Taufe, Confirmation und Eucharistie nennen, führt Abälard außer diesen noch die Krankensalbung und die Ehe, Hugo die Krankensalbung und die Buße, Robert Pulleyn die Beichte und die Ordination an. Mitwirkend für die Anerkennung der gerade von Lombardus ausgewählten Sacramente war gewiß auch der Umstand, daß er dieselben gerade durch die bedeutungsvolle Siebenzahl begrenzt hatte.“ Nun suchte man aber (S. 115) die einmal angenommene Siebenzahl durch Vernunftgründe zu rechtfertigen. Es wurden hiebei verschiedene Wege eingeschlagen, die, weil gewöhnlich nur die Deductionen des Thomas [a]) bekannt sind, genauer kennen zu lernen sich verlohnt. Man betrachtete die Sacramente

I. als Heilmittel der menschlichen Krankheit. Da ergab sich nun

1. aus der Natur des Heilsmittels: Die Medicina ist nach Bonaventura und Wilhelm von Auxerre a) eine curativa: 1) auf einmal und vollständig: Taufe; 2) hinsichtlich der Krankheit auf einmal, aber wegen der morbi letales nur unvollständig, hinsichtlich der Strafe allmählich: Buße; 3) auf einmal, aber unvollständig, in Beziehung auf morbi leviores, die läßlichen Sünden: Oelung; b) conservativa, Confirmation; c) praeservativa, Ehe; d) meliorativa, Ordination; e) universalis, Abendmahl.

2. Aus der Zahl der zu heilenden Krankheiten. Da ist nun
   a) die Sünde selbst eine dreifache: 1) Erbsünde: Taufe; 2) Todsünde: Buße; 3) läßliche Sünde: Oelung. Weiter aber ist die Strafe der Sünde eine vierfache: 1) ignorantia, Ordination; 2) impotentia, Confirmation; 3) con-

---

a) Siehe Baur, Christl. Kirche des Mittelalters, S. 338; vgl. übrigens Hagenbach, Dogmengesch., 4. Aufl., S. 453. 454.

cupiscentia: Ehe; 4) malitia: Abendmahl. So Alexander Halesius, Bonaventura, Biel.

b) Die Krankheit ist α) in den einzelnen Gliedern und zwar 1) culpa orginalis: Taufe; 2) culpa actualis: Buße; 3) poena in ing. ingrediente prono in malum: Confirmation; 4) poena in ingrediente ex actualibus oder infirmatus ad recidivum: Eucharistie; 5) poena in egrediente: Oelung. β) Mängel im Ganzen der Kirche: Unvollständigkeit 1) im Geistlichen: Ordination; 2) im Leiblichen: Ehe. So Alexander.

c) Oder ist nach Thomas der Mangel α) in den einzelnen Gliedern 1) Abwesenheit des geistlichen Lebens: Taufe; 2) Schwäche der Lebenskraft in den erst zum Leben Erwachten: Confirmation; 3) Neigung zum Sündigen: Eucharistie; 4) Thatsünde nach der Taufe: Buße; 5) Ueberreste der Sünde: Oelung; 6) fleischliche Lust: Ehe, welche zugleich auch die Unvollständigkeit der Kirche im Ganzen deckt, während β) der Mangel des Ganzen an Ordnung durch die Ordination geheilt wird.

d) Oder werden die Sacramente einfach nach den 7 Todsünden classificirt. So bei Albert M. Gegen 1) superbia: Taufe; 2) invidia: Abendmahl; 3) acedia: Confirmation; 4) ira: Oelung; 5) avaritia: Ordination; 6) gula: Buße; 7) concupiscentia: Ehe.

3. Aus den Verschiedenheiten in der heilsbedürftigen Menschheit deduciren Albert M., Bonaventura in folgender Weise: Die Menschen sind solche, die a) in den Kampf eintreten: ihnen gilt die Taufe; b) die mitten im Kampfe stehen: Confirmation; c) die sich erheben wollen, um neue Kräfte zu sammeln: Eucharistie; d) die Heilung ihrer Wunden bedürfen: Buße; e) die theils befehlen, theils gehorchen: Ordination; f) Ausgediente: letzte Oelung; endlich hat g) die Ehe die Bestimmung, die Rekruten zu ersetzen.

II. Als Unterstützungsmittel der menschlichen Tugend wurden die Sacramente aufgefaßt und eben darum in Beziehung zu den Hauptformen der christlichen Tugend gesetzt, zu den drei

christlichen Tugenden und den vier classischen Cardinaltugenden fast von allen Hauptscholastikern, namentlich Albert M., Alexander Halesius, Thomas, Bonaventura, in der bekannten Weise, daß sich auf 1) fides bezieht die Taufe; 2) spes: Confirmation; 3) caritas: Eucharistie; 4) justitia: Buße; 5) prudentia: Ordination; 6) temperantia: Ehe; 7) virtus: die letzte Oelung.

III. Endlich sind nach der bekanntesten Deduction des Thomas die Sacramente Erweckungs- und Vollendungsmittel des geistlichen Lebens. Da beziehen sich nun 1) auf den Einzelnen a. nach seiner geistigen Geburt die Taufe, b. nach seinem Wachsthum die Confirmation, c. nach seiner Erhaltung die Eucharistie; den Hemmungen treten entgegen d. die Buße, um möglicherweise eingetretene Krankheiten zu heilen, e. die Oelung, um den geschwächten Organismus wieder zur Kräftigkeit zurückzuführen. 2) Für die Gesammtheit ist a. die Eintracht zu erhalten durch die Ordination, b. der Bestand fortzuergänzen durch die Ehe. —

Dies in gedrängter Kürze eine Zusammenfassung aus der Darstellung des Verfassers. Im Buche selbst nimmt sich die Sache ganz anders aus. Denn die ganze Lehre findet sich S. 177 ff. und S. 329 ff. und an beiden Orten wieder in ganz verschiedener Ordnung. Unser I. 1. ist behandelt S. 116 Anm. 1 und S. 331; I. 2. a. S. 116, 2, a und S. 336; I. 2. b. S. 116, 2, b. und S. 330; I. 2. c. S. 117, c und S. 330; I. 2. d. S. 117, d. 178. S. 329 a. 207; I. 3. S. 117, 3 und S. 331, 5. Unser II. S. 118, 2 und 331, 3; unser III. endlich S. 118, 5 und S. 332, 6. und dasselbe wird dann erst wieder S. 333—356 bei den einzelnen Sacramenten noch einmal wiederholt. Wäre es da nicht viel zweckdienlicher und einfacher zugleich gewesen, alles Zusammengehörige in dem Zusammenhange Einer Stelle zu behandeln, und wo es je etwa nöthig gewesen wäre, mit kurzen Worten auf diese zu verweisen!

Doch genug! Diese Ausführungen, die unsere Bemängelung der Anordnung des Stoffes bestätigen sollten, werden zu gleicher Zeit den Zweck erfüllt haben, eine Ahnung von der ungemeinen Reichhaltigkeit des Werkes zu geben. In der That vermissen wir nur ein näheres Eingehen auf die Wiedertaufe nach der Seite des

Empfängers und der von den Scholastikern auf die Bahn gebrachten fides seminalis der im Kindesalter Getauften, wie andrerseits auf Transsubstantiation und Messe, die ja auch im Cat. rom. unter dem Capitel der Eucharistie abgehandelt werden. Indessen kann sich gerade hier Verfasser auf die einschlägigen Monographieen über Taufe und Abendmahl beziehen. Im Uebrigen wird gegen die erschöpfende Behandlung des vorgezeichneten Stoffes nicht viel zu excipiren sein.

Wir schließen, um ein genaueres zusammenhängendes Bild hievon zu geben und damit zum selbständigen Studium des Buches zu reizen, mit einer übersichtlichen Angabe seines Inhaltes. Der erste Abschnitt handelt von dem Gebrauch des Wortes sacramentum in der Kirchensprache im Allgemeinen, zur Bezeichnung des Eides, besonders des Fahneneides, aber auch der eidlichen Versicherung überhaupt, speciell des Taufgelübdes und des Taufbekenntnisses, namentlich aber nach seinem mysteriösen Charakter, der Uebertragung auf das Mysteriöse des Abendmahls und alle Gegenstände christlichen Lebens, die einen mysteriösen Charakter haben. Der zweite Abschnitt behandelt den Begriff des Sacramentes im engeren Sinne und gibt einen Abriß seiner Entwickelung von Augustin an, der mit seinen verba visibilia, seinem „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum", seiner Unterscheidung des quod videtur in der species corporalis und quod intelligitur im fructus spiritualis, mit seinem Drängen auf die similitudo des Sichtbaren mit dem angedeuteten Unsichtbaren alle Keime des Sacramentsbegriffes aufgeschlossen hat, und dessen Standpunkt im Wesentlichen Isidor Hispal. noch vertritt mit seiner Definition: sacr. est in aliqua celebratione, cum res gesta ita sit, ut aliquid significans intelligatur, quod sancte accipiendum est (das Letzte später bei Thomas betont). Im Mittelalter wurde es seit Rabanus und Paschasius Radbertus gewöhnlich, auf die virtus divina secretius salutem disponens den Namen der Sacramente zu begründen. Eine Epoche macht Hugo von St. Victor mit seinen näheren Untersuchungen über die Sacramente und seiner Definition: sacr. est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine

repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam, eine Begriffsbestimmung, welche Petrus Lombardus dahin weiter bildete: sacr. proprie dicitur, quod ita signum est (nicht das Element allein, sondern die ganze Handlung) gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat, womit er und ihm nach auch Thomas (sacr. signum rei sacrae, in quantum sanctificans est homines) die Tendenz verfolgte, die Definition den sämmtlich nun bestimmt angenommenen Sacramenten anzupassen. An sie schließen sich an Duns Scotus: sacr. est signum visibile invisibilis gratiae ex institutione veraciter et demonstrative gratiam signans; W. Occam: sacr. signum significans efficaciter effectum dei gratuitum, und, um die Entwickelung zu fixiren, der Cat. rom.: sacr. rem esse sensibus subjectam, quae ex dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae rem habet. Im dritten Abschnitte folgt die Nothwendigkeit der Sacramente namentlich auch nach den sichtbaren Zeichen, in welcher Beziehung schon bei Augustin die Unterscheidung hervortritt: conversio cordis potest quidem inesse non percepto sacramento, sed contemto non potest, und die Scholastik, eine dreifache Nothwendigkeit unterscheidet, simplicitatis, ordinis (Abzweckung zum finis) und consequentiae, und nur die letzte, die consequentia ex suppositione divinae ordinationis, in Anspruch nimmt. Der vierte Abschnitt bespricht die Zweckmäßigkeit der Sacramente, welche seit Hugo von St. Victor in der dreifachen Beziehung gesetzt wurde: humiliatio, eruditio, exercitatio; wobei die Frage von den Scholastikern verhandelt und theils bejaht, aber meist verneint wird, ob nicht eine Einsetzung der Sacramente schon vor dem Falle ihre Zweckmäßigkeit gehabt hätte. Daran reiht sich von selbst der nach unserm Gefühle zu breit gehaltene fünfte Abschnitt über die Verschiedenheit der Sacramente in den verschiedenen Gemeinden der Menschheit; Sacramente der Natur, des Gesetzes und der Gnade, wie Hugo unterschied, oder alt- und neutestamentliche Sacramente, was seit dem Lombarden S. 58 die gangbare Unterscheidung blieb und mit der Unter-

scheidung des opus operantis und opus operatum bekanntlich in Verbindung gesetzt wurde.

Der sechste Abschnitt, dem wir oben die Darstellung der Siebenzahl der Sacramente hauptsächlich entnommen haben, handelt über das Capitel: „Was gehört zu den neutestamentlichen Sacramenten?" und unterscheidet in der Entwickelung der Lehre vier Zeiträume: 1) bis auf Augustin von S. 79 an, wo neben Taufe und Abendmahl (wie sie die Griechen und Tertullian, Cyprian, Ambrosius allein haben) noch Handauflegung und Fußwaschung genannt werden. In der 2. Periode, vom Ende des vierten bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts (von S. 87 an) „zeigt sich bereits hinsichtlich der Zählung der Sacramente ein Schwanken zwischen der bisher im Allgemeinen gebräuchlichen Zweitheilung und der Zählung von drei Sacramenten, da zu Taufe und Abendmahl die Confirmatio fast stehend hinzukommt, auch Anderes genannt wird, aber S. 98 ein besonderes Sacrament der Buße noch nicht besteht. Der 3. Zeitraum von Anfang des 11. Jahrhunderts bis auf Petrus Lombardus (von S. 101 an) hat das Eigenthümliche, daß man „nicht nur schwankender in der Vermehrung der Sacramente fortschritt, sondern auch fast gänzlich die bisherige Unterscheidung eines Rangunterschiedes fallen ließ", wogegen mit dem 4. Zeitraum, seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts (von S. 107 an) die Siebenzahl der jetzigen Sacramente in der katholischen Kirche als entschieden gelten kann, wenn sie freilich S. 119 von den Häretikern immer bestritten wurde. Folgt hierauf von S. 123 an nach der Reihe der einzelnen Sacramente eine Verhandlung der Frage, worin das eigentlich Sacramentliche bei den einzelnen bestehe und was ihnen den sacramentlichen Charakter verleihe, — was gewiß am besten mit eingeordnet worden wäre in den siebenten Abschnitt, von den Bestandtheilen der Sacramente, wo die Unterscheidung von sacramentum und res sacramenti (Augustin) (S. 133), beziehungsweise S. 138 eines dritten Mittleren zuerst durch Hugo von St. Victor, sodann die von verbum und elementum (von S. 141 an) und endlich (S. 144) von forma und materia nach einander an die Reihe kommen und die letzte, als die eigentlich scholastische (von S. 147 an) für die einzelnen

Sacramente durchgesprochen ist. Der achte Abschnitt handelt von der durch Hugo von St. Victor erstmals besonders betonten Einsetzung der Sacramente, ob von Gott oder von Christus oder von der Kirche? wieder mit Bezug auf die einzelnen der 7 Sacramente (von S. 159 an), wo namentlich bei der Confirmation S. 161 f. und bei der Buße S. 164 f. große Meinungsverschiedenheit herrschten. Interessant ist wegen der Details und des Aufwands scholastischer Casuistik besonders der neunte Abschnitt vom Minister der einzelnen Sacramente (S. 173 ff.), wo in den meisten Fällen selbst das Tridentinum eine Entscheidung der Streitfragen zu umgehen für gut fand. Es werden besprochen die Sacramente 1) deren Minister nicht schon durch die Einsetzung Christi vorgeschrieben ist (S. 174) Taufe und Ehe, 2) solche, deren Minister wenigstens ein getaufter Christ sein muß (S. 177): Eucharistie, Buße, Krankensalbung, deren Verwaltung ursprünglich auch den Laien frei stand; 3) welche nur von einem Presbyter gültig verwaltet werden können (S. 180 f.): seit Ignatius schon die Eucharistie, die Buße, bei welcher eine doppelte Schlüsselgewalt (für Petrus als Apostel und Vorgänger des Papstes und als Presbyter) unterschieden wurde (S. 185); die Krankensalbung; 4) Sacramente, welche — in der spätern Zeit — nur von einem Bischofe gültig verwaltet werden können (S. 292 f.): Confirmation, über welche aber stark gestritten ward (S. 201), ob sie nicht vom Papst jedem einfachen Presbyter delegirt werden könne, eine Streitfrage, worüber (S. 204) weder Tridentinum noch Cat. rom. endgültig zu entscheiden wagten; Ordination (S. 205 f.), bei welcher ähnliche Streitfragen auch wieder von Trid. und Cat. rom. ungelöst gelassen wurden; Weihung des Chrisma, welches Cat. rom. ausdrücklich dem Bischofe zuschreibt und auf Christum zurückführt; Weihung des einfachen Oels, welches nach der gangbaren, aber auch nicht unbestrittenen Ansicht, die Concilien von Florenz und Trient dem Bischofe zuwiesen. Die Bedingungen, unter welchen die Sacramente zu Stande kommen, theilen sich im zehnten Abschnitte in 1) das Sacrament als solches betreffende Stücke S. 214; 2) den Minister betreffende, insbesondere die intentio S. 210 f., welche S. 222 f. theils als eine mentalis, aber nur auf den

äußeren Act der Handlung, theils als eine in finem actionis specialem zu richtende (Lomb.), theils als eine negative (Albert M., Thomas), theils S. 225 als eine virtualis (id faciendi quod facit, intendit ecclesia), theils als eine conditionale gefaßt wurde, ohne daß das Trid. und Cat. rom. ein weitere Entscheidung für nöthig fanden, als daß der Minister serio non joco zu handeln habe; weiter gehört hierher das Verhältniß des Ministers zur Kirche S. 233 in Bezug auf die einzelnen Sacramente, Taufe 233, Handauflegung 235, von Trid. mit Stillschweigen übergangen; die Frage nach der Abhängigkeit der Gültigkeit des Sacramentes von der sittlichen religiösen Beschaffenheit des Ministers S. 242, die im Interesse der Objectivität des Sacramentes verneint ward: „ein Stall werde gleich gereinigt von einer eisernen und rostigen, wie von einer goldenen und diamantenen Gabel". 3) Die den Empfänger betreffenden Stücke (S. 248): a) capacitas oder potestas receptiva, d. h. die Befähigung zum Empfange nach der göttlichen Einsetzung, welche hinsichtlich der Taufe Allen, hinsichtlich der anderen Sacramente, seit Innocenz III., nur den Getauften zugesprochen wurde, wiewohl das Trid. auch hierüber zu schweigen für gut fand. Damit hängt zusammen die Frage über die Wiederholbarkeit der Sacramente S. 251 ff., welche von Anfang an bis zum Tridentinum bei Taufe, Confirmation und Ordination verneint wurde, und hinsichtlich der Buße mit der Excommunication zusammenhängt. Die capacitas ward weiter beschränkt bei der Buße auf die Mündigen, bei der Oelung auf die Kranken, bei der Ordination auf das männliche Geschlecht. Zu ihr sollte hinzukommen b) voluntas oder consensus (S. 271) als positive Zustimmung, c) eine gewisse äußere Thätigkeit (S. 274), wogegen d) die sittlich-religiöse Beschaffenheit des Empfängers für die Objectivität des Sacramentes ohne Bedeutung sein sollte, außer in Beziehung auf die Gnadenwirkung bei Buße und Oelung. In Betreff der Gnadenwirkung der Sacramente wurde nämlich nach dem eilften Abschnitte das Verhältniß der sacramentlichen Wirkung zur Gnade überhaupt, der mittelbaren und unmittelbaren (char. indelebilis, hierüber siehe besonders S. 298 f.) Wirkung in Untersuchung gezogen. Das von S. 285 an behandelte Ver-

hältniß der einzelnen Sacramente zu einander in dieser Beziehung ist von uns oben bei der Deduction der Siebenzahl der Sacramente schon in der Hauptsache herausgestellt worden.

Der zwölfte Abschnitt kommt mit „Entstehung und Bedingungen der sacramentlichen Wirkung" namentlich (S. 368) auf das Verhältniß der Wirkung zum äußern Sacramente. In dieser Beziehung standen sich nach dem Verf. folgende Ansichten gegenüber: **a)** mit Augustin haben Ratramnus, Berengar angenommen, „daß das äußere Zeichen nur als visibile wirke, also (so der Verf.) nicht energisch, sondern mittelst eines geistigen Prozesses im Empfänger"; **b)** Tert., Cypr., Cyrill, Alex., Greg. M. sahen die Gnade in Folge der Anrufung des Ministers als etwas den Zeichen substantiell Inhärirendes an, wodurch diese zu eigentlichen Gefäßen der Gnade würden; **c)** eine dritte Ansicht, die sich nach dem Verf. bei einer „dritten Classe" von Kirchenlehrern finden soll, nach seiner Bemerkung aber wieder unter den oben bei lit. b Genannten ihre Vertreter findet, habe gelehrt, der Empfang der Gnade geschehe gleichzeitig mit dem äußern Gebrauche des Zeichens, also nicht durch es, sondern nur zugleich mit ihm. Dies wäre also die nachmals von Calvin in seiner Abendmahlslehre vertretene Ansicht, wobei nur nicht klar werden will, wodurch sie sich nach des Verfassers Auffassung von der unter lit. a genannten unterscheiden sollte, und doch wäre diese Frage namentlich mit Beziehung auf die die Scholastik bewegenden Abendmahlsstreitigkeiten einer eingehenden Untersuchung ebenso werth als bedürftig gewesen. Diese kann aber unmöglich als ersetzt angesehen werden durch das, was S. 374 f. nachfolgt. Verfasser findet eine Fortbildung der Lehre seit dem Lombarden vor Allem hinsichtlich der Art, wie man sich Gott als thätig in den Sacramenten gedacht habe, was mit der göttlichen Einsetzung in Verbindung gesetzt worden sei, und weiter die Frage nahe gelegt habe über die nähere Art, in welcher Gott zur Hervorrufung der sacramentlichen Wirkung thätig sei. Die Einen, Alexander Halesius, Albert M., Thomas, haben in dieser Beziehung eine zweifache Thätigkeit Gottes unterschieden, die inchoativa durch die Einsetzung, die completiva als eine fortwährende. Die Andern, Bonaventura, Scotus, Durandus,

Occam, Biel dagegen haben die Einsetzung der Sacramente nur als einen Vertrag betrachtet, nach welchem die Einsetzung nur als vorläufiges Letzte gegolten habe, die göttliche Thätigkeit aber erst in usu sacramentorum wirklich beginne. Die dritte vulgäre Ansicht endlich, die auch vom Trid. und Cat. rom. gebilligt zu werden scheine, würde, meint Verfasser, vollkommen entwickelt, eine dreifache Thätigkeit Gottes unterscheiden müssen, daß er a) mit der Einsetzung vertragsweise die Gnade an das Sacrament zum Voraus geknüpft habe, b) daß er sie auf Anrufung des Ministers den Sacramenten als Gnadengefäßen mittheile, c) aus ihnen auf den Empfänger überströmen lasse. Ein urkundlicher Beleg für diese angeblich vulgäre Ansicht ist jedoch nicht beigebracht. Von einer neuen Seite sucht Verfasser die Frage (nachdem er auch von der Thätigkeit gesprochen, die Christo zugeschrieben wurde, besonders von Thomas nach postestas autoritatis, excellentiae, ministerii) anzufassen S. 384 f., von der Seite nämlich, in welchem Sinne das äußere Sacrament als causa effectus angesehen worden sei. Er unterscheidet hier wieder eine dreifache Ansicht: a) Alanus ab insulis; die Sacramente Gefäße der Gnade; b) Albert M. und Thomas: die Sacramente Werkzeuge in der Hand Gottes — eine Ansicht, die „eine gewisse Aehnlichkeit mit der augustinischen habe"; die Sacramente seien nach Thomas gleichsam die Verlängerung oder das Supplement der menschlichen Natur Christi und haben so eine doppelte Kraft, die natürliche als Elemente, die der Gnade als Werkzeuge göttlicher Barmherzigkeit. c) Alexander Halesius, Bonaventura, Scotus, Durandus, Peter Dalläus, Biel: die Sacramente wirken nur als causae sine quibus non, können nur als Gottes Gnadenwirksamkeit begleitend gedacht werden, nicht als Gnadenmittel, nur als Unterpfänder, wie wenn ein Mann von einem Könige einen bleiernen Denar erhalten mit der Bestimmung, daß ihm bei Ablieferung desselben 160 Pfund ausgezahlt werden sollen. [a]) Die Concile von Florenz und Trient haben zwischen allen drei Ansichten unentschieden sich nur im Allgemeinen daran ge-

---

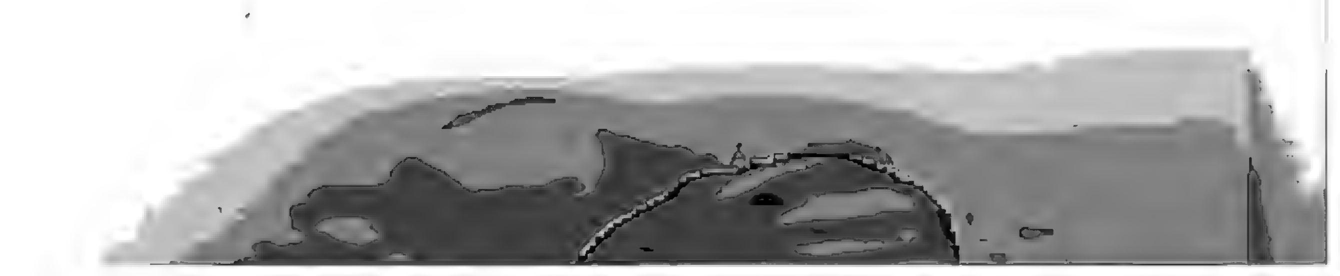
a) Vgl. Neander, Christliche Dogmen-Geschichte, herausgegeben von Jakobi. Band II, S. 178. 179.

halten: daß sacramenta continent gratiam. Wir müssen wieder gestehen, daß uns das Verhältniß nicht klar ist, in welchem die dreifachen Entwicklungsreihen des Verfassers von S. 368 an, von S. 374 an und von S. 384 an zu einander stehen sollen. Ein chronologisches kann es doch wohl nicht sein und die erste und dritte wenigstens scheint am Ende zusammenzufallen. — Noch erübrigt für den Verf. der Nachweis der Ausbildung der Lehre über die Bedingungen der Wirkung des Sacraments auf Seiten der Empfänger, mit anderen Worten die (nach dem Verfasser zuerst von Wilhelm von Auxerre gemachte) Unterscheidung des opus operatum und opus operantis. Nachdem er vorausgeschickt S. 393, daß nach damals allgemeiner Lehre die Unwürdigkeit des Empfängers den Sacramenten keine für diesen verderbliche Wirkung habe geben können (daß sie so zu sagen nur mittelbar, wegen Entheiligung des Heiligen schaden, oder daß sie nur ex opere operante, subjectiv, nicht ex opere operato, objectiv, Verderben wirken), kommt er S. 394 auf eine dreifache Lehrweise über den Grund, weshalb für die Gnadenwirkung auf Seiten des Empfängers eine bestimmte Gemüthsverfassung nöthig sei. 1) Die Würdigkeit sah man nicht als Ursache der Gnadenwirkung an, sondern nur als conditio sine qua non, da die neutestamentlichen Sacramente ja ex opere operato wirken: Alexander Halesius, Albert Magnus, Thomas Aquin., Bonaventura, Biel, Trident. sess. VII. can. VIII. 2) Die Gnade wurde als alleinige Folge der bußfertigen Gesinnung und des Glaubens angesehen (S. 461) von Robert Pulleyn, Wilhelm von Auxerre, Wessel. Ihnen stimmten bezüglich der Buße bei: Petrus Lomb., Alexander Halesius, Innocenz III. 3) Die sacramentliche Gnade sei das gemeinsame Product beider, lehrten Albert Magnus, Thomas, sofern das Sacrament unmittelbar ex opere operato nicht die Gnade selbst wirke, sondern nur die dispositio ad gratiam mittheile. Die verlangte Gemüthsverfassung selbst aber wurde gesetzt in das removere impedimentum, non ponere obicem, und wurde dies bestimmt 1) von den Einen S. 407 als motus bonus interior, positiv gute Gesinnung: Petrus Lombardus; diese zieht eine doppelte Gnade nach sich, vi

sacramenti ex opere operato und vi meriti ex opere operantis; 2) die Abwesenheit entschieden unfrommer Gesinnung, des malus motus, genügt nach Albert Magnus, D. Scotus; 3) als Mittleres zwischen beiden wird statt der contritio wenigstens die attritio verlangt von Thomas von Aquino, Bonaventura, Alexander Halesius, Durandus und auch wieder von Scotus: auf diese Seite stellt sich auch Trid., während Cat. rom. an verschiedenen Stellen sich verschieden ausspricht.

So weit unser Verfasser. Ich denke, die Vorführung des Buches im Einzelnen, und namentlich in seinem letzten Abschnitte wird unser obiges Urtheil nach beiden Seiten bestätigt haben. Schärfe der Auffassung, Durchsichtigkeit der Darstellung, Klarheit der Anordnung sind des Verfassers Stärke nicht. Aber durch eingehenden Fleiß des Studiums, treue Sammlung des Materials, reichhaltige Erschöpfung des Stoffes hat er ein Werk geschaffen, das geeignet ist, darauf hinzulenken, „daß der Kirche durch gründliche Untersuchung ihrer einzelnen Dogmen nach deren historischer Entwickelung wirklich gedient werde". Verfasser „wagt nicht zu entscheiden, ob seine Arbeit das vorhandne Bedürfniß in jeder Hinsicht zu befriedigen im Stande sei". Er maßt in seiner Bescheidenheit sich nicht den Anspruch an, eine Musterarbeit geliefert zu haben. Aber eine tüchtige und gründliche Vorarbeit hat er uns geschenkt, welche die Mitwelt zum Danke verpflichtet und geeignet ist, den theologischen Nachwuchs zur Nacheiferung zu reizen.

C. Beck.



5.

Kirchengeschichte von **Friedr. Rud. Hasse,** weil. Consistorialrath, D. u. ordentl. Prof. der evangelischen Theologie in Bonn. Herausgegeben von Lic. D. August Köhler a. o. Prof. der Theologie in Erlangen. Leipzig 1864. 3 Bde. 242, 260 u. 324 SS.

D. Fr. R. Hasse. Eine Lebensskizze von D. **W. Krafft.** (Als Manuskript gedruckt.) Bonn 1865. 20 SS.

Ein Dresdener Kind, früh mit den Schöpfungen der Kunst und mit alten und neuen Sprachen vertraut, hatte Hasse seit seinem 18. Jahre 1826 die theologischen Studien in Leipzig begonnen. In Berlin war ihm zu den Füßen Hegel's eine neue Welt aufgegangen, und er wählte, um sich für die Kirchengeschichte als künftiges Hauptfach vor Neander nach der historischen, vor Marheinecke nach der speculativen Seite hin zu legitimiren, das System Anselm's zum Thema seiner Habilitationsschrift. Zwei Jahre hat er dann in Berlin kirchengeschichtliche Vorlesungen gehalten und währenddem in den Berliner Jahrbüchern über die wahre Methode der Kirchengeschichte im Gegensatz zu dem Verfahren von Engelhardt, Guericke und Hase sich dahin ausgesprochen, daß nur im Lichte der Idee, aus welcher die kirchengeschichtliche Thatsache hervorgegangen ist, der erhabene Dom der Kirchengeschichte sich wissenschaftlich reconstruiren lasse. Er war nicht gemeint, Alles, was mit diesem Anspruch auftrat, auch so passiren zu lassen. Das zeigte seine Kritik in Bruno Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie (I, 2) über Baur's christliche Gnosis, welchem Werke er trotz des gemeinsamen Hegel'schen Ausgangspunktes oder auch gerade deswegen zum Vorwurf machte, daß es weder den Begriff der Religionsphilosophie, noch deren historischen Verlauf vollständig dargelegt habe. Es will der jenaische Kirchenhistoriker Hase laut seinem Sendschreiben an Baur:

„Ueber die Tübinger Schule" (Leipzig 1855, S. 70) nicht Wort haben, daß er die Ideen, welche die Geschichte beherrschen, nicht bewußt und bestimmt genug hervortreten lasse gegen das Stoffliche, und die Vorrede zur 3. Auflage seiner Kirchengeschichte soll als Rechtsverwahrung gegen seinen gelehrten Freund D. Hasse in Bonn gelten, eingelegt, „als der, selber noch nicht in seinen großen Stoff vertieft, sich noch etwas heftig mit Hegel'schen Kategorien herumschlug". In Greifswald 1836—41, schließlich in Bonn bis zu seinem Tode (14. Oct. 1862) hatte Hasse den kirchengeschichtlichen Stoff wiederholt durchzuarbeiten gehabt und durch seine classische Monographie über Anselm (Leipzig 1843. 1852, 2 Bde.) sich einen wohlbegründeten Ruf erworben.

Der bloße Text seiner kirchengeschichtlichen Vorlesungen tritt jetzt nach seinem Tode an das Licht, ohne von seiner eigenen Hand redigirt zu sein: ein opus posthumum also und nicht begleitet von den mündlichen Erläuterungen, welche die Studirenden in die Methode der Forschung und in den Umfang und Werth der Geschichtsquellen werden eingeweiht haben. Eine übelwollende Kritik selbst müßte sich dadurch entwaffnet fühlen, denn manche größere und kleinere Incongruenzen hätte der Verfasser selbst sicherlich beseitigt. Alles was den Hörer zum Weiterforschen, womöglich in den Quellen selber, anregte, fehlt ja für den Leser; der Herausgeber hat wenigstens etwas durch Zusammentragung einiger Monographien diesem Uebelstand abgeholfen. Am wenigsten Vollständigkeit in der Ausführung zeigen Anfang und Schluß. Wer z. B. über die apostolischen Väter, über den Paschastreit des 2. Jahrhunderts oder über Alles, was diesseit der französischen Revolution liegt, Aufschlüsse sucht, wird ziemlich leer ausgehen. Man mag wohl urtheilen, wie Hase in der 9. Auflage seiner Kirchengeschichte (Leipzig 1867), indem er an das bekannte Urtheil über Neander's weites orientalisches Gewand erbaulicher Betrachtung anknüpft: „Nur mit leisen Nachklängen aus Hegel'scher Philosophie, wenig beschwert mit geschichtlicher Kritik sind die Vorlesungen von Hasse auf denselben Ton eingegangen."

Dennoch hat der dargebotene, blos auf Darstellung der Begebenheiten angelegte Text wegen der klaren Zeichnung und des prä-

cisen Ausdrucks, wegen der harmonischen Gruppirung und der plastischen Objectivität ein gutes Recht zur Existenz, gerade so, wie wenn etwa der Text Gieseler's, dessen Werth Dorner einst gegen Hengstenberg gebührend in's Licht gestellt hat, ohne die Anmerkungen und Quellenbelege separat gedruckt würde. Wie Gieseler hat Hasse auch die Quertheilung der einzelnen Perioden so eingerichtet, daß in jedem Zeitalter der Kirche A. von der Ausbreitung, B. vom Verhältniß zum Staat, C. von der Verfassung, D. von der Lehre, E. vom Cultus, F. von der Disciplin gehandelt wird. Kein wesentliches Moment der Idee der Kirche ist übergangen. Mehr als bei Neander der Fall ist, wird der politische Organismus und der begriffliche Charakter des Christenthums betont. Die Frage bleibt ja freilich, ob nicht durch solche Zersplitterung des zusammengehörigen gleichzeitigen Stoffes die Totalanschauung der concreten, individuell auftretenden Geschichtsmächte zerstört wird, ob es nicht Zeit ist, daß die Kirchenhistoriker von jener gruppirenden, den Gang der Begebenheiten möglichst treu abspiegelnden Methode eines Ranke, Giesebrecht und Häusser viel lernen. Der Pragmatismus der in der Geschichte wirksamen Kräfte und Ursachen tritt doch nicht genügend hervor, wenn z. B. das Zeitalter eines Justinian statt bei der Verfassungsgeschichte erst bei der Lehrgeschichte charakterisirt wird (I, 120. 179); der Fortschritt von Generation zu Generation verlangt eine genauere Detailmalerei, als selbst Baur in seiner Kirchengeschichte sich verstattet hat.

Mit diesem trifft nun auch Hasse in der Absicht zusammen, die Ideen als die hüpfenden Pulse des Lebens zu erkennen und darzustellen. Nach der Selbstbewegung der Kirchenidee gliedert Hasse die durch Constantin den Großen und Luther abgegrenzten drei Hauptperioden: das Insichbeschlossensein der Kirche, ihre Entäußerung an die Welt und ihre Rückkehr in sich selbst. Bis auf Constantin den Großen reicht das Insichbeschlossensein der Kirche (I, 15—98), als sie ohne alle (?) Berührung mit der Welt in ganz unmittelbarem Wachsthum (S. 16) wie in einem Naturproceß von Innen nach Außen wuchs, ihre tiefste Lebensfrage mit der Ablösung vom Judenthum löste (S. 7. 50f.), ganze Jahre lang Tag für Tag (?) ihre Märtyrer für

die Richtstätten der Kaiser stellte (S. 27). Das Martyrium des Ignatius setzt Hasse in's Jahr 116; die Nicolaiten der Apokalypse deutet er nicht blos als symbolische Gestalten, die Pistis Sophia schreibt er dem Valentin statt den Ophiten zu. Die von Dunker und Möller nachgewiesenen Einflüsse des Stoicismus auf den häretischen und katholischen Gnosticismus sind kaum genügend bezeichnet. Schön wird S. 70 die echt christliche Lehre über die Schöpfung der Welt und das Böse zusammengefaßt, wenn nur nicht das etwas idealisirte Bild dieser altkatholischen Theologie durch solche Züge der Wirklichkeit entstellt würde, welche Hasse selbst S. 23 bei Gelegenheit des Origenes nachtragen muß, daß nämlich der irdische Leib nur der läuternde Kerker des in einer früheren Welt gefallenen Geistes sei. Haben die Apologeten wirklich „die ganze Denkkraft des Glaubens“ (S. 75) aufgewandt? Eben das Problem, welches auch die Monarchianer von verschiedenen Standpunkten aus in Angriff nahmen, durch den Gedanken des Logos sich Gott und Welt durchsichtig zu machen, hätte Hasse's Darstellung schon innerhalb dieser Periode vorführen sollen, statt die doch schon beiläufig erwähnten Lehren des Sabellius und Beryll (S. 77. 81) der Bequemlichkeit halber als Einleitung für die arianischen Streitigkeiten in der nachfolgenden Periode zu benutzen.

Die Entäußerung der Kirche (I, 99 — II, 260) hat in drei Epochen sich vollzogen: 1) von Constantin bis auf Carl den Großen, als sie sich in der Welt befestigte und consolidirte;

2) bis auf Innocenz III., als sie die Welt eroberte und beherrschte;

3) als die Welt in sie eindrang und sie in ihrem Inneren zersetzte.

Auch in Darstellung dieser drei Epochen, von denen die zweite zudem nochmals durch den Wendepunkt bei Gregor VII. getheilt wird, erscheint es nicht hinreichend motivirt, daß die Mission des Bonifaz in Deutschland, das Auftreten des Islam, der adoptianische Streit und die Controverse über den Ausgang des heiligen Geistes erst nachträglich behandelt werden, nachdem schon die mit Carl dem Großen schließende Epoche zur Darstellung gebracht war. Man darf es auch wohl beanstanden, daß das Abendland im Gegen-

satz zum Morgenland (II, 2) sein alleiniges Bildungsprincip an der Kirche gehabt habe. Waren nicht eben dort die nationalen Kräfte am allerregsten? Die politische Stellung Roms als Centrum der abendländischen Kirche hat doch keineswegs die mannichfaltige Entwicklung der spanischen, fränkischen, angelsächsischen Kirchen unterdrücken können (I, 142. 144. 147). Seit den Beschlüssen von Sardica, die besser vom Jahr 343 mit Hefele datirt werden, als von 347, seit der Anerkennung Leo's des Großen als rector universitatis durch Valentinian's III. Gesetz hatte der Bischof Roms doch keineswegs den factischen Besitz der prätendirten Gewalt angetreten, noch nicht mal Gregor der Große, dem Hasse (I, 128) die Obedienz Spaniens für jenes Zeitalter nicht hätte zuweisen sollen. Theodorich der Ostgothe hatte auch nicht ruhig dem Vorwärtsstreben der römischen Bischöfe zugesehen, wie I, 126 steht. Bedeutsam steht Gregor II. mit seiner Steuerverweigerung dem byzantinischen Kaiser gegenüber, das erste Symptom der Hinwendung aller Hoffnungen Roms zum Reiche der Franken.

Der durch das Mönchthum bezeichnete Charakter der Periode tritt erst spät in die Darstellung (I, 230): er gibt sich doch aber auch innerhalb der christlichen Lehrwissenschaft kund, und vielleicht hätte diese Rücksicht den Ton des Historikers etwas gedämpft, wenn er I, 153 behauptet: „Durch den Kampf mit dem Juden- und Heidenthum [in den drei ersten Jahrhunderten] hatte sich zwar der substantielle Inhalt des Christenthums im Bewußtsein der Kirche festgestellt, aber unmittelbar und ohne dogmatische Fassung. Nachdem nun der große Religionsproceß mit dem Siege des Christenthums geendet hatte, mußte dies selbst, in sich, zu weiterer Entwicklung gelangen; es mußten die einzelnen Grundlehren, welche sein eigenstes Wesen bilden, der Reihe nach durchgearbeitet, allseitig bestimmt und ökumenisch-katholisch fixirt d. i. Dogma werden." Hasse gedenkt auch dessen, daß die Ausmittlung und Feststellung der rechten Lehre zur Reichsangelegenheit durch Einmischung des Staats erhoben wurde und schließt dann nichtsdestoweniger mit dem Satze: „Die schärfste, präciseste Fassung der theologischen, christologischen und anthropologischen Fundamentalartikel des Christenthums war das classische Resultat

dieser kirchlichen Arbeit und hat sich daher auch in dauernder Geltung auf alle Folgezeit vererbt.“ Man erinnere sich aber, welche Stellung ein neuplatonisch gesinnter Bischof wie Synesius einnehmen durfte bald nach jenem ersten durch Epiphanius angefachten Origenes-Streit! Sein Tod ist auch wohl nicht um das Jahr 430 zu setzen (I, 200), sondern mit Kraus (Theol. Quartalschrift 1865) vor 416. Ferner, Leo's Sendschreiben ad Flavianum ward doch auf der Synode von Chalcedon nicht so unbedingt als Norm von den Griechen acceptirt, als I, 176 gesagt ist. Und Augustin — dessen weltbewegende Gewalt auch erst an später Stelle zur Schilderung kommt und der den höchsten Preis unter den Kirchenvätern erhält (I, 207. 209 f.) — ist sein System wirklich so ausgerundet und harmonisch, als I, 187 der Schein im Leser erweckt wird? Treffend schließt I, 210: „Zwar fehlt es auch ihm wie den Vätern überhaupt an methodischer Strenge; feurige Ausbrüche der Empfindung, paränetische Apostrophen und ähnliche Digressionen unterbrechen nicht selten die dialektische Exposition; aber eine merkwürdige Consequenz hält nichtsdestoweniger Alles zusammen, welche ebensosehr den Gedanken bis in die letzten Enden ausspinnt, als immerfort wieder in die Mitte zurücklenkt; daher die großartige Einheit der augustinischen Theologie, welche trotz der Mannichfaltigkeit der Anlässe und Ansätze und trotz der Breite der Darstellung überall durchschimmert. Kein Kirchenvater hat systematischer gedacht, keiner so beim Einzelnen das Ganze vor Augen gehabt, keiner weiter und tiefer geblickt, ohne je die Unendlichkeit des Gegenstandes nicht anzuerkennen.“ Hat der Mangel an strenger Methode keinen Einfluß auf den Gedankeninhalt gehabt? Läßt sich wirklich sagen, daß seine Theorie von der Gnadenwahl bei Gregor dem Großen, Isidor von Hispalis, Beda Venerabilis, Alcuin unverändert sich fortpflanzte, wie I, 196 das Resultat formulirt wird? Daß Augustin so wenig als das Athanasianum „die reinste und gediegenste Fassung der Trinitätslehre“ boten (I, 168), beweist doch jene Reihe von Schriften theologischen Inhalts, die Hasse I, 211 noch dem Boethius zuschreibt, trotzdem Friedrich Nitzsch den auch von Brandis als triftig anerkannten Nachweis versucht hat, daß sie nicht von dem Verfasser des Buches de consolatione philoso-

phiae herrühren. Der übliche Todtenschein für die griechische Kirche, daß dieselbe seit Johannes Damascenus erstorben sei (I, 206), bedürfte auch wohl noch näherer Prüfung, ob es mit ihm seine Richtigkeit habe. Eingehendere Studien über den kurz bei den Cultusfragen abgefertigten Bilderstreit (I, 228), über die griechische Scholastik und Mystik im späteren Mittelalter, wie Ullmann und Gaß darauf sich eingelassen haben und wie sie jetzt durch Migne's Petrologie so sehr erleichtert sind, stellen das Urtheil am Ende doch günstiger.

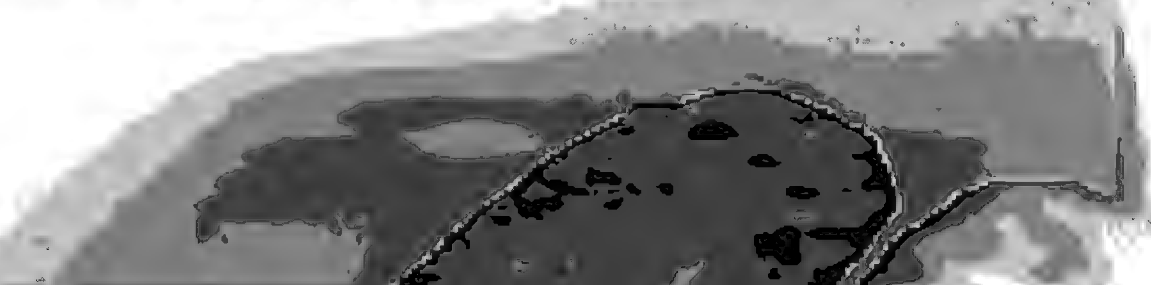
Für die Zeit nach Carl dem Großen tritt ja eine Lebensregung der griechischen Kirche in's Abendland hinein durch die Mission des Cyrillus und Methodius. Ueber die Chronologie des Letzteren, wie die des Ansgar herrscht doch größeres Schwanken, als Hasse's Angaben vermuthen lassen: es wird II, 26 Method's Tod mit einem Fragezeichen auf 885 angesetzt, dann war auch Borzivoi's Taufe auf 879 anzugeben (II, 16) statt 890. Ansgar baute eine Kirche in Sliaswich (Schleswig), nicht in Niaswich, ein Druckfehler, der auch in das Register, wie andere, hinübergewandert ist. Pseudo-Isidor's Wiege hätte S. 76 auch nicht mehr so bestimmt in Mainz gesucht werden sollen. Hildebrand's Einfluß auf seine Vorgänger ist nicht so ausgedehnt gewesen, als II, 45 nach üblicher Annahme angegeben ist. Die Aufstellung, daß der Adoptianismus ein noch nicht behandeltes Thema, die doppelte Sohnschaft, in Bewegung setzte, wird von Hasse selbst durch den Rückweis auf Nestorius corrigirt (II, 82. 85): es war offenbar auch ein Gegensatz zwischen der spanischen und der fränkischen Nationalität, der sich damals Luft machte. Den Namen Helena von Rossow, die Studien Gerbert's auf den Schulen der Araber sähe man II, 100 f. gern getilgt. Kann des Letzteren Buch de rationali et ratione uti als die erste Spur der Scholastik betrachtet werden, ein Jahrhundert vor dem officiellen Anfang mit Anselm — warum soll dann nicht in dem trefflich geschilderten Erigena für jene auf Systembildung an sich bedachte Richtung der mittelalterlichen Theologie die initiative Größe gefunden werden? Um so lieber, als Erigena ja Dialektik und Mystik, diese beiden sich ergänzenden Zwillingsschwestern, im innigsten Bunde darstellt, so wie

sich dasselbe Bündniß bei Hugo von St. Victor, ja selbst bei Bonaventura und Thomas wiederholt. „Als das Mittelalter die Arbeit aufnahm (seit Karl dem Großen)“ — sagt II, 95 — „da hatte sich die Theologie überhaupt vorerst nur den Inhalt gegeben; die wissenschaftliche Form hatte sie noch nicht erzeugt. Das Dogma als solches stand fest; jeder (?) praktisch-kirchliche Zweck fiel hinweg. Die Aufgabe ward eine rein theoretische: denkende Einsicht um ihrer selbst willen, Speculation in den strengsten Formen der Logik, Ausführung des Systems mit der feinsten präcisesten Gründlichkeit, kurz Wissenschaft in der formellen Bedeutung des Worts oder Theologie in Gestalt dialektischer Metaphysik. Je mehr nun aber das Dogma bei dieser Behandlung dem Geiste ein äußerer Gegenstand wurde, zu dem er sich blos theoretisch verhielt, und je freier doch andererseits der Gedanke mit ihm verfuhr, indem er ihn seinen Kategorien unterwarf, um so mehr mußte neben der dialektischen Richtung der Wissenschaft eine contemplative sich bilden, welche das Dogma nicht in abstracter Objectivität, sondern in der unmittelbaren Einheit mit dem Subject oder so zu erkennen trachtete, daß dies Erkennen zugleich ein innerliches Erfahren, das Sinnen im Glauben ein Leben in ihm war. Während also dort die Mysterien der Kirche sich vor der Reflexion rechtfertigen mußten und rationell demonstrirt, discutirt und zergliedert wurden, barg hier der zartere Glaubensgehalt sich in die Innerlichkeit der Empfindung und wurde von ihr mit der tiefsten Inbrunst gehegt und gepflegt. Dort ein ritterliches Turnier mit den Waffen des Aristoteles, hier ein klösterliches stilles Vertieftsein in sich; dort kecke und scharfe Begriffsarbeit, hier ein Schwelgen in frommer Meditation; dort die kunstgerechteste Förmlichkeit in der Technik der Wissenschaft, hier die blühende Sprache der Poesie.“ Daß unter den Gegensätzen der Scholastik und Mystik auch der innere Gegensatz im Schooß des Mönchthums und speciell wieder der Wettkampf zwischen den beiden Bettelorden hervorstechenden Einfluß ausübte, tritt bei der späten Berücksichtigung desselben auch nicht genügend hervor. Um so treffender ist die dritte Epoche, der Ausgang des Mittelalters, damit charakterisirt, daß, während alle Sphären des weltlichen Lebens wie

neugeboren aus dem Schooße der Kirche hervortreten, diese selbst einem Leibe glich, den der Geist verlassen zu haben schien. Ihr Sieg über die Welt war zugleich ihr Selbstverlust geworden, sie hatte sich in ihr Gegentheil verkehrt, das Reich Gottes war ein Reich dieser Welt geworden. Schon hatte der moderne Staat in Philipp dem Schönen, schon die moderne Wissenschaft im Humanismus, ja auch die moderne Gesellschaft in Form des auf das Diesseits gerichteten Bürgerthums (II, 177. 213. 259) an die Pforten der neuen Zeit geklopft. Das auf den großen Reformationsconcilien hervorgetretene Nationalprincip hätte sich vielleicht noch mehr in den Vordergrund stellen lassen, als bei Hasse geschehen ist, so schön er neben dem verfallenden Alten das werdende Neue gezeichnet hat: Wycliffe, Hus, Savonarola stehen ja im Bunde mit dem eigensten Genius der Nation, der sie angehören; sie bezeichnen, wie die deutschen Mystiker, auch Höhepunkte ihrer nationalen Literatur und Cultur, sie hangen mit Volksbewegungen zusammen. II, 221 ist Suso's zweiter Dialog „von der Wahrheit" nachzutragen; II, 233 ist Conrad Waldhausen statt Stiekna zu setzen und der Vorname Johann vor Milicz zu streichen, wie übrigens Gieseler II, 3. S. 323 schon corrigirt hat, der daher Herzog's und Krummel's Vorwürfe nicht verdient.

Die neue Zeit kam: Luther bezeichnet den Punkt, womit im Bewußtsein der Kirche wieder die Idee ihrer selbst aufblitzte. „Sie erkannte die Nothwendigkeit einer Rückkehr in sich aus ihrer Entäußerung an die Welt, einer Rückkehr zu ihrem Principe, ihrem Haupte, zu Christo. Aber freilich war es nicht mehr jene unmittelbare Identität mit sich, wie sie in der ältesten Kirche geherrscht hatte, welche sich jetzt wiederherstellen konnte. Denn die Welt war nicht mehr jener äußere Gegensatz, wider den sich die Kirche zunächst nur für sich zu setzen hatte, sondern die Welt war der Leib der Kirche geworden, zu welchem sich diese als Seele verhalten mußte. Es galt also jetzt erst die innere Vermittlung des Gegensatzes, und in dieser Vermittlung ist überhaupt die neuere Zeit begriffen. Denn vorerst hat sich die Kirche nur in zwei Hälften gespalten, von denen die eine das substantielle Princip wieder in seine Rechte gesetzt hat, während die andere die geschichtliche Er-

scheinungsform festhält, die sich die Kirche im Laufe des Mittelalters gegeben hatte." Es sieht Hasse den Dualismus des Protestantismus und des Katholicismus so an, daß, so lange er bleibt, die Entwicklung noch zu keinem Abschluß gekommen ist; und wie es ja auch sein Anselm bekundet, er ist nicht ohne einen stillen Zug zu der objectiven Kirchen-Macht und -Herrlichkeit, die sich im katholischen Cultus vor Augen stellt. Er redet wie von einer Schwäche, weil der Protestantismus es nur zu Confessionen und nicht zu einer Kirche als solcher gebracht habe (III, 3). Uebereinstimmend mit den von Stahl vertretenen Anschauungen preist er bei Luther's großer Persönlichkeit, daß das Materialprincip des Protestantismus sein unmittelbarer Charakter wäre, denn anders hätte es nicht in's Leben treten können, und daß er dann auf der Wartburg den formellen Werth der Schrift, ihre Dignität als Gottes Wort, erkennen lernte, denn hiermit sei erst ein Princip gefunden, um der Willkür des Glaubens zu steuern (III, 6. 17). Melanthon's Loci, die sich später selbst von der Einseitigkeit ihrer anfänglichen Beschränkung auf die Soteriologie befreiten, sollen eine rein exegetische Deduction bieten, ruhend zwar durchaus auf der inneren Erfahrung, dieser aber kein Recht dem Buchstaben gegenüber einräumend (III, 20). Im Gegensatz zu Zwingli zwar sei Luther von seinem Glaubensleben aus zur Polemik nach und nach vorwärts geschritten, während bei Zwingli das Umgekehrte stattfand: Luther'n war die Schrift nur Norm, Zwingli'n Gesetz; Jener reformirte nur nach der Schrift, ließ bestehen, was nicht dawider war: Dieser reformirte aus der Schrift, fing auf ihr einen Neubau an (II, 45). Sonderbar, daß Hasse „den deutsch-schweizerischen Reformator", wie er ihn selbst nennt, ja auch die Reformation in den Niederlanden und Großbritannien unter dem Abschnitt „Protestantismus in der romanischen Welt" behandelt, gerade so sonderbar, wie wenn weiterhin die Mennoniten unter den zelotischen Sekten figuriren (III, 161). Um so unbedingter dürfen die Calvin gezollten Lobsprüche aufgenommen werden. Wenngleich der reformirten Kirche der Mangel an Einheit wiederholt vorgeworfen wird, so muß doch auch auf Seiten der lutherischen Kirche der Berichterstatter (III, 131)



den Satz aussprechen: „Allgemeine Gültigkeit hat also die Concordienformel nicht erlangt." Er fährt dann doch fort: „aber ihre Lehre ist überall durchgedrungen, wo wenigstens die unveränderte augsburgische Confession die dogmatische Basis der neuen Kirchen blieb, und auf Grund dieser Lehreinheit bilden letztere bis auf die Gegenwart wirklich ein Ganzes". Wo aber ist die Invariata heutzutage die kirchenrechtliche Basis? Hasse hat den Philippismus der Helmstädter, ferner den Pietismus der Hallenser noch im Verfolg dargestellt und Licht und Schatten unparteiisch vertheilt; er schildert auch noch die preußischen Unionsversuche; damit erkennt er ja wohl an, was es mit jenem Rechtstitel der Invariata und der Concordienformel auf sich hat. Und wenn denn überhaupt von der Geschichte der neueren Zeit gilt, daß sie Fragment ist, auch abgesehen von der in Vorlesungen natürlichen fragmentarischen Behandlung am Schluß, so wird auch die Geschichte der Confessionen und Unionen diesen fragmentarischen, in die Zukunft hinausdeutenden Charakter tragen dürfen: γινώσκομεν ἐκ μέρους.

Man mag sich der gut lutherischen Ader freuen, die bei einem weit über das eigne System hinausreichenden, das Fremde gern anerkennenden Geiste hier pulsirt; der irenische Zug verleugnet sich doch nirgend, wo vor oder nach der Darstellung einer Fülle von Thatsachen der Ueberblick eröffnet oder das Resultat gezogen wird im Lichte der Idee, „aus welcher der erhabene Dom der Kirchengeschichte herausgeboren ist". Leicht erkennbar ist der Accord Hegel'scher Dialektik, der bei solchen Gelegenheiten mit erklingt, vielleicht etwas zu rein und helltönend im Gegensatz zu dem Stimmengewirr der Wirklichkeit, wenn wenigstens „Welt" und „Kirche" immer mit derselben Klangfarbe gedacht werden. Beide Begriffe zwar haben etwas von Vexirbegriffen an sich, und wer wollte das Recht bestreiten, welches verstattet, jene oben angeführte Charakteristik der drei Epochen der mittleren Zeit auch auf die vorconstantinische, auch auf die nachreformatorische zu übertragen? Vielleicht hätte eine Auseinandersetzung über das „weltliche Christenthum", das am Schluß des Mittelalters seine Lebenskraft bewahrte, als die Kirche selbst schier todt war, gute Dienste gethan, um Mißverständnissen zu wehren. „Kirche, Kirche", sagt Luther, „ist ein blindes Wort";

und auch diese Kirchengeschichte bestätigt es, indem der Ausdruck bald das Papstthum, bald die Hierarchie, bald eine Landeskirche, bald das echte Volk Gottes bedeutet.

Das beigegebene Register ist mit großer, fast übertriebener Genauigkeit angefertigt. Außer dem obenerwähnten Druckfehler sind auch noch andere darin aufgenommen, z. B. Lisci statt Lisoi, Heß statt Leß. Maximus Confessor und Maximus der Mönch sollten auch nicht als zwei verschiedene Personen aufgeführt sein.

Bonn.

Lic. Baxmann.

6.

Allgemeiner Missions-Atlas nach Originalquellen bearbeitet von D. R. Grundemann, Prediger. Erste Abtheilung: Afrika. Lieferung I. Westafrika. Gotha, Justus Perthes. 1867.

Unter diesem Titel ist der Anfang eines Unternehmens an das Licht getreten, welches der Belebung des Missionsinteresses und der Gesundheit des Missionslebens in der Heimathkirche förderlich zu werden verspricht. Die eigene Erfahrung jedes Lesers von Missionsberichten wird die Bemerkung des Herrn D. Grundemann bestätigen, daß der Inhalt derselben sehr oft darum weder im Gedächtniß haftete, noch ein lebendigeres Interesse in Anspruch zu nehmen vermochte, weil der Mangel an Orientirung über die Oertlichkeiten, die ethnographischen Verhältnisse und die Geschichte des betreffenden Arbeitsgebietes eine deutliche und anschauliche Vorstellung von dem Berichteten und eine Einordnung desselben in ein bereits gewonnenes Gesammtbild unmöglich machte. Und ebenso wird man ihm vollkommen Recht geben müssen, wenn er den Grund davon, daß sehr viele, vielleicht die meisten Missionsvorträge auch

solcher Geistlichen, denen es an Liebe und Eifer für die Sache nicht fehlt, etwas Unbefriedigendes haben und wenig gesunde Frucht bringen, darin sucht, daß dieselben nicht aus einer auf soliden Studien beruhenden eingehenden und lebendigen Sachkenntniß hervorgehen und diesen Mangel entweder durch homiletische Ergüsse allgemeinen Charakters (während des Predigens doch sonst schon mehr als genug ist) oder durch beliebig zusammengeraffte Missionsanekdoten zu ersetzen suchen. Ohne allen Zweifel hat dieser Charakter sehr vieler Missionsvorträge einestheils zu den falschen, idealistischen Vorstellungen von dem Missionswerke, die in den Kreisen seiner Freunde vielfach verbreitet sind, und anderntheils zu den krankhaften Auswüchsen des heimathlichen Missionslebens, welche den Gegnern Vorwände zur Verdächtigung und Schmähung desselben abgeben, nicht wenig beigetragen.

In obigem Werke soll nun denen, welche der Missionssache ein eingehenderes Studium widmen, und allen, welche von der Lectüre der Missionsberichte den rechten Gewinn haben möchten, ein unentbehrliches Hülfsmittel dargeboten werden. Während hinsichtlich der Kenntniß der neueren Missionsgeschichte in dem Werke D. G. E. Burkhardt's dem Bedürfnisse in dankenswerther Weise entsprochen ist, fehlte es bisher anerkanntermaßen an ausreichenden kartographischen Hülfsmitteln. Manche in den Missionsberichten viel genannte, für das Missionswerk besonders wichtige Stationen sind auch in größeren Atlanten gar nicht zu finden, oder diese ermöglichen wenigstens keine genauere Orientirung auf den Arbeitsfeldern. Die vorhandenen Missionsatlanten aber stellen entweder nur die Arbeitsgebiete einzelner Missionsgesellschaften dar, wie „der Atlas der Evang. Missionsgesellschaft in Basel" (Basel 1857), „der Missions-Atlas der Brüder-Unität" (Gnadau und Berlin 1860) und „Südafrika zur Darstellung der Gebiete der Berliner Missions-Gesellschaft" (Berlin 1862) — diese Atlanten enthalten übrigens werthvolle und sorgfältig ausgeführte Karten —, oder sie sind, wie der „Manual of Missions" (New-York 1854), von zu beschränktem Umfang und zu oberflächlich gearbeitet. — Hier soll nun den Missionsfreunden ein allgemeiner, alle Arbeitsgebiete der verschiedenen Gesellschaften und Confessionen umfassender Missions-

atlas dargeboten werden, dessen Karten in ausreichend großem Maßstab (selten ein geringerer als 1:3,000,000, meist aber 1:1,500,000 oder 1,000,000, bei wichtigeren Gebieten auch 1:500,000) und unter sorgfältiger Benutzung aller erreichbaren Originalquellen und vorhandenen Hülfsmittel ausgeführt sind. Er ist die Frucht langer und mühevoller Arbeit, der Herr D. Grundemann schon viele Jahre gewidmet, und zu deren Abschluß er sich für längere Zeit aus seinem geistlichen Amte zurückgezogen hat. Aus Hunderten von Bänden alter und neuer Missionsberichte sind die geographischen Notizen gesammelt, von Missionaren in allen Erdtheilen brieflich und von zurückgekehrten in mündlichen Besprechungen Erkundigungen eingezogen, theilweise auch eingesendete Manuscriptkarten und Skizzen benutzt worden; daneben wurden auch die neueren Reisewerke, die Originalberichte der geographischen Blätter, die See- und Landvermessungen, soweit sie vorhanden sind, und die neuesten Kartenwerke benutzt und berücksichtigt. Wiewohl die Hoffnung des Herrn D. Grundemann auf noch reichlichere und vollständigere Mittheilungen der Missionare nicht in Erfüllung gegangen ist, so hat er auf diesem Wege doch eine reiche Fülle von, theilweise auch für den geographischen Fachmann neuen, Materialien zusammengebracht, die ihm eine viel genauere und zuverlässigere kartographische Darstellung der betreffenden Gegenden, als sie bisher vorhanden war, ermöglichen.

Die Karten, theils einfache, theils Doppelblätter, veranschaulichen neben den geographischen und politischen auch die ethnographischen Verhältnisse, die manchmal auch durch verschiedenes Colorit markirt sind. Die Missionsstationen sind nicht nur mit Unterscheidung der Haupt- und der Nebenstationen angegeben, sondern es sind auch die der verschiedenen Gesellschaften nebst den von ihnen aus gegründeten Gemeinden durch verschiedenfarbige Unterstreichung der Namen von einander augenfällig unterschieden. Jedem Blatt sind 4 Spalten Erläuterungen beigefügt, die in gedrängter Darstellung den landschaftlichen Charakter, die ethnographischen und socialen Verhältnisse, die politische Lage des betreffenden Landes skizziren und einen kurzen Abriß der dortigen Missionsgeschichte nebst einer Uebersicht des neuesten Standes der Mission geben.

Um die Anschaffung zu erleichtern, erscheint das Werk in Lieferungen, von denen jede auch einzeln zu haben sein wird. Vorerst liegt uns die erste Lieferung vor; sie enthält auf 4 einfachen und 3 Doppelblättern die westafrikanischen Missionsgebiete, die sich von der Gambiamündung an der Küste hin bis zu der Bucht Gabun in der Nähe der Aequatorlinie erstrecken. Die einzelnen Blätter stellen 1) die Missionsgebiete am Gambia und Rio Pongas, 2) Sierra Leone, 3) Liberia nebst der Sherboro- und Mendi-Gegend, 4) die Goldküste und den westlichen Theil der Sclavenküste, 5) die Oku-Länder (Yóruba), 6) die Missions-Gebiete am Niger, Alt-Calabar und Cameruns, 7) die Corisco- und Gabun-Missionen dar. Die saubere und gefällige Ausführung der Karten und gute Ausstattung des Ganzen bedarf keiner besonderen Erwähnung, da schon der Name der Verlagshandlung sie sicher erwarten läßt. Der Preis der Lieferung (25 Sgr.) ist verhältnißmäßig niedrig. — Die beiden folgenden Lieferungen, welche mit der ersten die erste Abtheilung des Atlasses bilden, werden auf 13 weiteren Karten die Missionsgebiete in Südafrika und Ostafrika nebst Madagaskar zur Darstellung bringen und eine Uebersichtskarte von Afrika geben. — Die zweite Abtheilung soll auf 30—40 Blättern Asien mit Inbegriff der Türkei, die dritte auf 20 Blättern Australien und Polynesien und die vierte auf ebenfalls 20 Blättern Amerika nebst der Weltkarte zur allgemeinen Uebersicht enthalten. Der ganze Atlas wird somit aus 90—100 Karten, von denen etwa die Hälfte Doppelkarten sein werden, bestehen, und 10—12 Thlr. kosten. Das Erscheinen der beiden folgenden Lieferungen ist in Bälde zu erwarten.

Möge das Werk in die Hände vieler Missionsfreunde kommen und von ihnen fleißig benutzt werden, damit es das Seine zur Verbreitung einer genaueren Bekanntschaft mit der Missionsarbeit beitragen könne und der Verfasser zur Ausführung zweier weiteren, ebenso dankenswerthen Unternehmungen, die er auf Anregung der im Mai 1866 in Bremen versammelt gewesenen Missionsconferenz in Angriff zu nehmen gesonnen ist, ermuthigt werde. Es sind dies eine allgemeine Missionsstatistik und eine jährliche Missions-Chronik, beides ebenfalls wichtige Hülfsmittel für

das Missionsstudium, zu deren Ausarbeitung Herr D. Grundemann durch seine stets wachsenden Verbindungen mit Vertretern der verschiedenen Missionen daheim und auf den Stationen mehr als irgend ein Anderer in Stand gesetzt ist.

D. Ed. Riehm.

Berichtigung:

S. 560, Z. 7 von oben lies Ἑλένη statt Ἡλένα.

Inhalt des ersten Heftes.

Abhandlungen.

Seite
1. Wolters, zur Urgeschichte des Heidelberger Katechismus 7
2. Romang, die Rechtfertigung durch den Glauben 51

Gedanken und Bemerkungen.

1. Hamberger, Versuch einer Charakteristik der Theosophie Franz Baader's 107
2. Rüetschi, exegetische Bemerkungen zu dem Buche Job 124

Recensionen.

1. Henke, zur neueren Kirchengeschichte; rec. von Gaß 153
2. Palmer, evangelische Hymnologie; rec. von Koch 179
3. Splittgerber, Schlaf und Tod; rec. von Haupt 198

Schlußbemerkung der Redaction 204

Inhalt des zweiten Heftes.

Abhandlungen.

1. Schlottmann, der Brautzug des Hohen Liedes 209
2. Jacobson, über den Begriff der Vocation und Ordination . . . 244
3. Romang, die Rechtfertigung durch den Glauben (Schluß) 294

Gedanken und Bemerkungen.

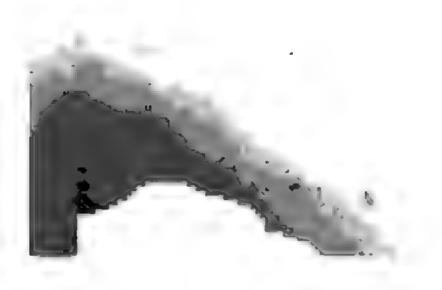
1. Die crux interpretum Gal. 3, 20 331
2. Hollenberg, Verbesserungen zu Theodorus von Mopsuestia . . . 350

Recensionen.

1. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie; rec. von Tholuck 355
2. Reuter, Geschichte Alexander des Dritten und der Kirche seiner Zeit; rec. von Vogel 366
3. Keim, der geschichtliche Christus; rec. von Baxmann 380
4. Roth, Gymnasial-Pädagogik; rec. von Hollenberg 398

Miscellen.

Programm der Haager Gesellschaft für das Jahr 1866 419



Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen. Seite

1. Achelis, über den Schwur Gottes bei Sich Selbst 435
2. Schrader, die Dauer des zweiten Tempelbaues 460

Gedanken und Bemerkungen.

1. Linder, exegetische Bemerkungen zu einigen Stellen des N. T.'s . 507
2. Paul, noch einmal „über die Zeit des Abendmahls nach Johannes" 524
3. Zahn, nachträgliche Bemerkungen zu dem Aufsatz über „Papias von Hierapolis" 539

Recensionen.

1. de Lagarde, Constitutiones apostolorum und Clementina; rec. von Steitz 545
2. Wolters, der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt; rec. von Trechsel 563
3. Schmid, Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens; rec. von Hollenberg 583

Kirchliches.

Die Neugestaltung der evangelischen Landeskirche Preußens. Von einem deutschen Juristen 591

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen.

1. Beyschlag, das geschichtliche Problem des Römerbriefes 627
2. Wieseler, die Leser des Hebräerbriefes und der Tempel von Leontopolis 665

Gedanken und Bemerkungen.

1. Ebrard, über die Lage von Kapernaum 723
2. Graf, Bemerkung über Joh. 13, 1—4 741

Recensionen.

1. Riggenbach, die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht; rec. von Weiß 751
2. Bunsen, the hidden wisdom of Christ and the key of knowledge: or History of the Apocrypha; rec. von Rösch 758
3. Krummel, Geschichte der böhmischen Reformation im 15. Jahrhundert; rec. von Richter 778
4. Hahn, die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung rc.; rec. von Beck 804
5. Hasse, Kirchengeschichte; Krafft, D. Fr. R. Hasse; rec. von Baxmann 823
6. Grundemann, allgemeiner Missionsatlas; rec. von Riehm . . 834

Im gleichen Verlage ist erschienen:

	Thlr	Sgr
Neander, Dr. A., Werke, 13 Bände	21	14
Tholuck, Dr. A., Werke, 9 Bände	12	2
Ullmann, Dr. C., Werke, 5 Bände	8	8
Hupfeld, Dr. H., Psalmen. 2. Auflage von Dr. E. Riehm. 1. Bd.	2	—
(Der 2. Band unter der Presse.)		
Kritzler, H., Humanität und Christenthum. 2 Bde. . .	4	—
Krummel, L., Geschichte der Böhmischen Reformation d. 15. Jahrh.	3	—
Beyschlag, Dr. W.: Dr. Carl Ullmann. Blätter der Erinnerung	—	24
Zahn, Dr. Th., Marcellus von Ancyra	1	10
Köhler, K. Frdr., Die Réfügiés und ihre Kolonien . .	—	12
Fabri, Dr. Fr., Kirchenpolitische Fragen. 3. Ausgabe	—	20
Mücke, August, Die Dogmatik des 19. Jahrhunderts .	2	—
Schulze, Dr. L., Vom Menschensohn und vom Logos .	2	—

Unter der Presse befinden sich:

Uetterodt, Graf Ludwig Mansfeld.

Cremer, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch. 2. Hälfte.

Schmidt, Dr. G., Justus Menius.

Böttiger, Geschichte von Sachsen. 2. Aufl. Herausgegeben von Dr. Th. Flathe.

Hupfeld, H., Psalmen. 2. Auflage. Herausgeg. von Dr. Ed. Riehm. 2. Band.

Warneck, G., Pontius Pilatus.
Hey=Speckter, Fabeln, Ausgabe in englischer Sprache.
Neander, Dr. A., Ueber den Kaiser Julianus und sein Zeitalter. 2. Auflage.

Gegen Einsendung des beigesetzten Betrags sind folgende in meiner Druckerei gedruckte Dissertationen zu beziehen:

	ℛ	Sgr
Mücke, J. F. Alphonsus, De Xanthippo Lacedaemonio Carthaginiensium duce. 8°	—	10
Mücke, Augustus, De Philippi Melanthonis doctrina de coena domini. 4°	—	15
Kleinpaul, Rud. Alex. Reinhold, Der Begriff der Erkenntniß in Plato's Theätet. 8°	—	12

Ferner erschien:

Claudius, Matthias, Werke des Wandsbecker Boten. — Asmus omnia sua secum portans. 2 Bände. Original-Ausgabe. 8. Aufl.	1	18
Herbst, W., Matthias Claudius. Ein Stillleben. 3. Aufl.	1	22
Deinhardt, J. H., Leben und Charakter des Wandsbecker Boten Matthias Claudius	—	9
Schultz, Dr. F. W., Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel	2	—
Ritter, Dr. Heinrich, Ernest Renan über die Naturwissenschaft und Geschichte mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen	—	16
Havemann, Dr. W., Das Leben des Don Juan d'Austria	1	10
Schneider, Dr. R., Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Classikern	2	—
Curtze, L., Heinrich Stieglitz. Eine Selbstbiographie .	1	18
Koch, Dr. L., Graf Elger von Hohnstein, der Begründer des Dominikanerordens in Thüringen	—	16
Laurent, Dr. J. C. M., Neutestamentliche Studien . .	1	10
Schulze, Dr. L., Martha und Maria. Zwei Lebensbilder nach der Schrift	—	10

	Thlr.	Sgr.
Schulze, Dr. L., Passions- und Oster-Predigten . . .	—	20
Ende, August, Das Pfarrhaus ein Missionshaus . .	—	8
Lentz, Dr. C., Dr. Martin Kemnitz	1	10
Hopf, Dr. K., Historisch-genealogischer Atlas II, 4. Heft	2	—
Heeren und **Ukert**, Geschichte der europäischen Staaten, 34. Liefg., 2 Abth. Herrmann, Dr. E., Russische Geschichte. Ergänzungsband	2	12
Wintzingerode, Graf Wilko: Graf Heinrich Levin Wintzingerode, ein würtemberger Staatsmann	—	15
Vilmar, Eduardus, Abulfathi Annales Samaritani. Quos ad fidem codicum manu scriptorum Berolinensium Bodlejani Parisini edidit et prolegomenis instruxit	3	—

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1867. Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Achelis, über den Schwur Gottes bei Sich Selbst.
2. Schrader, die Dauer des zweiten Tempelbaues.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Linder, exegetische Bemerkungen zu einigen Stellen des N. T.'s.
2. Paul, noch einmal „über die Zeit des Abendmahls nach Johannes".
3. Zahn, nachträgliche Bemerkungen zu dem Aufsatz über „Papias von Hierapolis".

Recensionen.

1. de Lagarde, Constitutiones apostolorum und Clementina; rec. von Steitz.
2. Wolters, der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt; rec. von Trechsel.
3. Schmid, Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens; rec. von Hollenberg.

Kirchliches.

Die Neugestaltung der evangelischen Landeskirche Preußens. Betrachtungen über die Gedanken eines deutschen Theologen: „Die politische Lage und die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland", von einem deutschen Juristen.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1867. Drittes Heft.

VIII. Mittheilungen aus St. Hilaire's historischer Studie: „Was Frankreich Noth thut." Von Lic. Dr. Koch.
IX. Jesus und Julian. Zwei Charakterschilderungen aus einem in Kurzem erscheinenden größeren kirchenhistorischen Werke: „Ph. Schaff, Geschichte der alten Kirche".
X. Churfürst Ludwig von der Pfalz und die Konkordienformel. Nach den Originalien des Dresdener und Stuttgarter Archivs geschildert von Th. Pressel.

Soeben erschien:

Christoph Scheurl's Briefbuch.

Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit.

Herausgegeben von **Franz Freiherrn von Soden,**
Fürstlich Schwarzburgischem Oberstlieutenant a. D. zu Nürnberg,

und **J. K. F. Knaake,**
Lehrer und Prediger am Cadettenhause in Potsdam.

Erster Band. — Briefe von 1505 — 1516.

11½ Bogen in gr. 8°. — Preis geh. 1 Thlr.

Vorstehend angezeigte Briefe, handschriftlich früher im Familienarchiv des Herrn Professor von Scheurl in Erlangen, jetzt im Germanischen Museum zu Nürnberg befindlich, hier zum ersten Male veröffentlicht, werden sicherlich jedem Freunde und Forscher jener großen Zeit ein willkommener Beitrag zur Würdigung derselben sein. Der Correspondent, als Syndicus der Deutschen in Bologna, als Professor in Wittenberg, als Rechtsbeistand in Nürnberg, stand mit **Trutvetter, Staupitz, Carlstadt, Spalatin, Amsdorff, Eck** und **Cochleus,** ja selbst mit **Luther** und **Melanchthon** in freundschaftlichem Verkehr, und verdient somit, mehr als bisher der Geschichtsforschung für die Zeit der Reformation zugänglich gemacht zu werden.

Potsdam, Mai 1867. **Gropius'sche Buchhandlung.**
A. Krausnick.

Digitized by Google

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Nicolai Cusani

de concilii universalis potestate sententia explicatur.

Dissertatio inauguralis.

Scripsit **Clemens Fridericus Brockhaus.**

8. Geh. 15 Ngr.

Die vorliegende Habilitationsschrift beschäftigt sich mit dem gelehrten Cardinal Nikolaus von Cusa, aus der Zeit des Baseler Concils, und mit den Ansichten über die allgemeinen Kirchenversammlungen, welche derselbe vorzüglich in seinem Werke „De Concordantia catholica“ entwickelt hat.

Im Verlage von **H. Kölling** in Wittenberg erschien soeben:

D. Ewald Rudolf Stier. Versuch einer Darstellung seines **Lebens** und **Wirkens** von G. Stier, Director des Domgymnasiums zu Colberg, in Verbindung mit F. Stier, Diaconus zu St. Nicolai in Eisleben. 1. Hälfte die Zeit von 1800 bis 1825 umfassend. Mit einem photographischen Brustbilde. 23 Bogen in 8. Preis geh. 1 Thlr. 5 Sgr., eleg. in Leinwd. geb. 1 Thlr. 12 Sgr.

Der zweite Band von gleicher Stärke folgt bald nach.

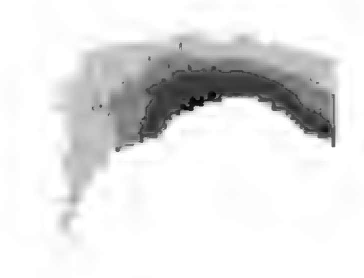
Gegen die Baptisten!

Soeben erschien und ist in allen Buchhandlungen vorräthig:

Die Kindertaufe und die Kirchenzucht. Die Schriftmäßigkeit derselben in der evangelischen Kirche gegen die Baptisten nachgewiesen von Pastor **F. Keferstein.** 136 S. 8°. Preis 10 Sgr. Für Vereine und Colportage in Parthien billiger.

Diese Schrift kann wegen ihrer Gründlichkeit und allgemein verständlichen Haltung zur Verbreitung besonders empfohlen werden.

(Verlag von **C. Bertelsmann** in Gütersloh.)



Vorräthig in allen Buchhandlungen:

Neue Schrift von Prof. Dr. v. Oosterzee!

Das Johannesevangelium. Vier apologetische Vorträge von Dr. J. J. van Oosterzee, Prof. in Utrecht. Autorisirte deutsche Ausgabe. 10 Bogen gr. 8. Preis 20 Sgr.

(Verlag von **C. Bertelsmann** in Gütersloh.)

Bei R. L. Friderichs in Elberfeld ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der Geist des Christenthums,

seine Entwickelung und sein Verhältniß

zu

Kirche und Cultur der Gegenwart.

Protestantische Briefe

von

Dr. J. W. Hanne.

20 Bogen 8°. Preis: 1 Thlr. 10 Sgr.

Zur Religion und Kultur.

Vorträge und Aufsätze

von

Dr. Wilhelm Hollenberg.

8 Bogen gr. 8°. Preis: 20 Sgr.

Versöhnung der **modernen Bildung** mit dem **Glauben** — das ist die Aufgabe, zu deren Lösung der bekannte Herr Verfasser durch diese Arbeit einen Beitrag zu liefern wünscht.

Im Verlage von **Haendcke & Lehmkuhl** in Altona erschien soeben der 13. Jahrgang 1866 der

Allgemeinen kirchlichen Chronik

begründet von P. K. Matthes,

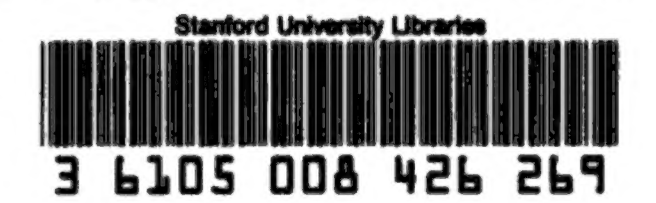
fortgesetzt von P. H. M. Schulze.

Preis broch. 12 Sgr.

Die Jahrgänge 1854—62 zusammen kosten 1 Thlr. 15 Sgr.

Das Weimar'sche „Kirchen- und Schulblatt" sagt über dieses Handbüchlein: Wer sich mit der kirchlichen Gegenwart in lebendigem Zusammenhange erhalten will, wird der Chronik kaum entbehren können.

Digitized by Google



BR4
T53
1867

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

Digitized by Google

Digitized by Google